NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
VII. BAND. 1.—3. HEFT.

DIE HYPOTHESE EINER EINJÄHRIGEN WIRKSAMKEIT JESU.

KRITISCH GEPRÜFT

VON

DR. VINZENZ HARTL C. R. L.,
PROF. DES NEUTEST. BIBELSTUDIUMS UND STIFTSDECHANT
ZU ST. FLORIAN (OBER-ÖSTERREICH).

MÜNSTER i. W. 1917.
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG.

NEUTESTAMENTLICHE
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M.
VII. BAND. 1.—3

DIE HYPOTHE
EINJÄHRIGEN W
JESU

KRITISCH GE

VON

DR. VINZENZ HA
PROFESSOR DES NEUTEST. BIBELSTUDI
ZU ST. FLORIAN (OBER-O

MÜNSTER i. W
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN V

E. ABHANDLUNGEN
M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
—3. HEFT.

ESE EINER
VIRKSAMKEIT
U.

EPRÜFT

ARTL C. R. L.,
UDIUMS UND STIFTSDECHANT
R-OSTERREICH).

. W. 1917.
N VERLAGSBUCHHANDLUNG.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 21. Augusti 1917.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi. Glis.

Nr. 6232.

IMPRIMATUR.

S. Floriani, die 28. Augusti 1917.

Josephus Sailer,
Praepositus et Abbas Generalis Congregationis
Canonicorum Regularium Lateranensium
Austriacae.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Vorwort.

Im Zeitalter der Verwüstungen, welche die organisierte Lüge im Leben der Völker wie im Kampfe der Geister anrichtet, empfängt auch ein geringer Dienst für die Wahrheit eine Art religiöser Weihe. Darum fühle ich es als eine Gnade von Gott, mit dieser Schrift meine Feder in den Dienst der Wahrheit stellen zu dürfen, obschon es sich um eine Wahrheit handelt, die nicht unmittelbar den höchsten menschlichen Zielen gilt.

Gleichwohl ist die Frage, wie lange Jesus den bitteren Weg des Gehorsams gegangen, eben darum, weil es sich um Jesus handelt, unserm Herzen mehr als eine Sache bloßer Wißbegierde, und das Bewußtsein hiervon erhöht in mir sehr merklich die Freude, gerade auf diesem Gebiete der Wahrheit dienen zu dürfen.

Auch ist jede, selbst unbedeutende, gelöste Frage aus dem reichen Leben Jesu ein neuer Beitrag zur Lösung des heiligsten Problems menschlichen Scharfsinnes, der Frage nach der Persönlichkeit Jesu Christi. Alles, was uns in irgendeinem Belang eine sichere Erkenntnis über den Heiland gewährleistet, erhöht auch in eigentlichen Glaubenssachen unser Sicherheitsgefühl. Es ist mir eine frohe Genugtuung, wenigstens auf solche Weise Gott meinen Dank abstatten zu können für den Glauben, in dem ich geboren zu sein das Glück habe.

Endlich ist in dieser Studie gar manches enthalten, was ein besseres Verständnis der Lebensverhältnisse und der Wirkungsweise Jesu anzubahnen geeignet ist. Jeder Schritt vorwärts aber im Verstehen der Lebenslage und der Handlungsweise Jesu ist auch zugleich ein Schritt vorwärts in der Liebe Jesu. Denn man kann Jesus nicht denken und nicht verstehen, ohne ihn zu lieben. Empfängt ein Leser in dieser Hinsicht eine kleine Anregung, so ist mir dies eine große Freude.

In der Überzeugung, daß meine Studie diesen Zwecken ehrlich und nicht ohne einige Mühe dient, bin ich demjenigen dankbar, der sich derselben mitten im Waffenlärm und der Lebensnot des Weltkrieges angenommen und die Herausgabe mit kundiger und fleißiger Hand gefördert hat, Professor Dr. M. Meinertz. Ihm vor allen, sowie Prof. Dr. Urb. Holzmeister (Innsbruck) und dem Stiftskleriker Joh. Hollnsteiner danke ich herzlich für die erfolgreiche Mithilfe bei der Korrektur.

Chorherrenstift St. Florian, 17. September 1917.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu.

Einleitung.

§ 1. Die Wurzel des Zweifels und die Methode seiner Lösung.

Für einen aufmerksamen Leser des vierten Evangeliums gibt es kaum etwas Verlockenderes als die Annahme, der Heiland habe in ein und demselben Jahre sein Lehramt begonnen und vollendet. Vorausging die Zeit der Vorbereitung, eröffnet in der feierlichen Erklärung der Übernahme der Todestaufe vor Johannes (Jo 1, 30—34; vgl. Mt 3, 13—17; Mk 1, 9—11; Lk 3, 21. 22), fortgesetzt in der Entscheidung für die von Gott gewollte Art der messianischen Amtsverwaltung gelegentlich der Versuchung (Mt 4, 1—11 und Parallelen), gefördert in der Zulassung der ersten sechs Jünger (Jo 1, 35—51), und zum Abschluß gebracht durch jenes inoffizielle Liebeswunder, das nicht nur die ersten sechs unter den Aposteln, sondern auch die „Brüder des Herrn" zu jenem Glauben führte, der notwendig war, um sie zum Anschluß an ihn zu bestimmen, so daß Jesus gleich bei seinem Amtsantritt gelegentlich der Tempelreinigung als ein wirklicher Rabbi in templum sanctum suum einziehen konnte (2, 1—14; vgl. Mal 3, 1).

Schon in der ersten messianischen Tat legte er, getreu seiner in der Versuchung gefällten Entscheidung, den Grund zur Todfeindschaft der führenden Kreise Jerusalems (Jo 2, 13—22), verließ folgerichtig die Stadt, die keine Treue kannte (23—25), und verlegte, nachdem er sich in dem einflußreichen Nikodemus mitten im Lager der Feinde einen klugen, wenn auch schwachen Anwalt gewonnen (3, 1—21; vgl. 7, 50), seine Wirksamkeit ins Landgebiet Judäa, wo ihm der Täufer so sehr den Weg bereitet und die Herzen gewonnen hatte, daß er in wenigen Stunden ernten konnte, was jener in langer bitterer Mühe gesäet hatte, zumal Johannes in edler Selbstlosigkeit alles tat, um gegenüber dem Großen vergessen zu werden (Jo 3, 22—36).

Dieser überwältigend schnelle und großartige Erfolg erregte aber derart die Eifersucht der über Jesus ohnehin erbitterten Führer

im Volke, daß er sich, wollte er es nicht sofort zu einer Katastrophe kommen lassen, notgedrungen zu einem Schritt verstehen mußte, der in den Augen der „Juden“ für einen Messiaskandidaten — und einen solchen ahnte man in ihm — geradezu verbrecherisch erscheinen mußte: Er verlegte seine Tätigkeit schon nach vierzehntägigem Wirken in Judäa in das nicht nur weltfremde (Jo 7, 3. 4), sondern auch halbheidnische, verunreinigte (vgl. Jo 11, 55) Galiläa, das sich schon durch seinen Namen „Bezirk der Heiden“ als denkbar unpassendste Stätte messianischer Selbstoffenbarungen dokumentierte (Jo 4, 1—45). Was half es, daß er hier mit offenen Armen empfangen wurde! Sobald er sich wieder „vor die Welt“ nach Jerusalem wagte (Jo 5), um dort getreu der Vätersitte Pfingsten mitzufeiern, da gab der erste Gebrauch seiner Sohnesrechte anläßlich eines seiner glänzendsten Wunder zu Bethesda seinen Feinden eine scheinbare Legitimation in die Hand, ihren zum Mordbeschluß gesteigerten Haß mit der Gloriole der Tat eines Phinees zu umgeben. Jesus mußte schleunigst Jerusalem verlassen, und wenn er auch seine Verwerfung von seiten der Priesterschaft und der Wissenschaft seiner Nation mit der Begründung eines neuen Priestertums in der Wahl der Apostel beantwortete und durch seine Wunder in den Städten und Dörfern Galiläas vorerst noch das „Volk, das das Gesetz nicht kennt“ (Jo 7, 49), an sich fesselte: Die Pharisäer aus Jerusalem, die sich seit Pfingsten an seine Ferse hefteten (Jo 6, 41. 52; vgl. Mk 3, 22; 2, 6 ff.; 7, 1; Mt 9, 4; 15, 1), wußten durch die stets wieder erneuerten Vorwürfe und Verdächtigungen wegen Sabbatschändung und schließlich durch die diabolisch-erfundene Zeichenforderung, die Jesus blutenden Herzens ablehnen mußte, um nicht der zweiten Versuchung (Mt 4, 6) zu erliegen (vgl. Mk 8, 12: ingemiscens spiritu), wie mit einem Schlage die Frucht einer viermonatlichen forcierten Tätigkeit, die Jesus seit Pfingsten entfaltet hatte, zu vernichten! So war das Volk vorbereitet zu dem großen Abfall. Da sich nun Jesus durch die entsetzliche Verheißung seines Fleisches und Blutes als des wahren Mannas vor dem ganzen Volke in höchst unglücklicher Weise der Zeichenforderung zu entziehen schien, verließ ihn nicht bloß die Menge, sondern selbst seine Jüngerschaft, und Jesus stand mit wenigen Getreuen allein da zu einer Zeit, da sich alles rüstete, das Laubhüttenfest in Jerusalem zu feiern (Jo 6).

Zwar wagte er, als das eigentliche Fest schon vorüber war, gleichsam einen plötzlichen Überfall und erschien unversehens im

Tempel; seine Reden machten Eindruck, viele aus dem Volke neigten zum Glauben, und ein Haftbefehl des Synedriums scheiterte völlig (Jo 7).

Als es aber dann die Juden verstanden, Jesus zur allzu deutlichen Aussprache seiner göttlichen Würde zu verleiten (Jo 8), da war es nur das großartige Wunder der Heilung des Blindgeborenen, das zwar den verstockten Synedristen Jesu souveräne Stellungnahme zum Sabbatgesetze neuerdings in erbitternde Erinnerung brachte, aber infolge seines mächtigen Eindruckes auf den gesunden Sinn des Volkes Jesus eine willkommene Bewegungsfreiheit verschaffte und selbst in den Kreisen der Juden Zwietracht erregte (Jo 9, 1—10, 21).

Fast wie ein Sieger verließ der Herr die Hl. Stadt etwa am 19. Oktober des Jahres 29[1]) oder am 20. Oktober 29[2]) und trug nun seine Reichgottespredigt in ein neues Gebiet[3]) und lehrte mit großem Erfolge im Lande östlich vom galiläischen Meere (Dekapolis), solange ihn die Gegner nicht aufgespürt hatten (2. Brotvermehrung!)[4]). Sobald aber die Pharisäer Jerusalems auch hier Eingang gefunden hatten, bereiteten sie, wie einst in Galiläa, ebenso in diesem Viertel durch die schon einmal erprobte Zeichenforderung seinen Erfolgen ein jähes Ende (Mk 8, 11 ff.). — Nach Ablauf von zwei Monaten wagte sich Jesus neuerdings in die feindliche Stadt Jerusalem zum Tempelweihfeste (Jo 10, 22—39); war er ja doch infolge des nachhaltigen Eindruckes der Blindenheilung vor sofortiger Verhaftung ziemlich sicher!

Da er sich aber in, wie es schien, blasphemischer Weise dem Vater gleichstellte, entging er nur knapp der Steinigung (Jo 10, 31. 39) und mußte sich fluchtartig nach Peräa zurückziehen, wo die vom Täufer geschaffene Empfänglichkeit der Herzen noch nicht erstorben war, so daß er hier vielen Glauben fand (Jo 10, 40—42). Nach Jerusalem jedoch wagte sich der Herr trotz des überragenden Wunders der Erweckung des Lazarus zur Zeit

---

1) Joh. Ev. Belser, Das Evangelium des Johannes, Freiburg i. Br. 1905, 317.

2) Belser, Abriß des Lebens Jesu von der Taufe bis zum Tod, Freiburg i. Br. 1916, 55.

3) Wenn ich die Ereignisse so ordne, so folge ich nicht genau der von den Vertretern der Einjahrshypothese faktisch aufgestellten, sondern der bei jener Annahme nächstliegenden Harmonisierung.

4) Vgl. Bernh. Bonkamp, Zur Evangelienfrage, Münster i. W. 1909, 77.

des Purimfestes nicht mehr, sondern zog sich, ein Geächteter, nach dem öden Ephrem zurück und wartete seine Zeit ab (Jo 11, 1—54). Endlich als die zwölf Stunden seines Lebenstages (Jo 11, 9) zur Rüste gingen, bot er sich todesmutig seinem Volke in wohlvorbereitetem Einzuge als Messias an, ward verworfen, bekämpft, verraten, gefangen und getötet, um durch seine Erscheinungen, die er schon in Jerusalem seinen verschreckten Aposteln gewährte, diesen den Mut zu geben, den Rest seiner Anhänger, die er noch hatte — es waren an fünfhundert — aus allen Landesvierteln zu sammeln und dem Auferstandenen auf dem Berge in Galiläa entgegenzuführen.

Wie man sieht, läßt die Theorie von der einjährigen Lehrtätigkeit des Herrn das Johannesevangelium als eine logisch und chronologisch wohl abgerundete Einheit erscheinen, welche uns den Heiland an allen religiösen Festen in lückenloser Folge am Orte seiner Pflicht, in seinem Eigentum Jerusalem zeigt und seinen Weheruf verständlich macht: „Jerusalem, Jerusalem! Wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, und du hast nicht gewollt!" (Mt 23, 37). In der Tat! Jesus hat keine einzige Gelegenheit, welche ihm die religiöse Sitte seines Volkes darbot, unbenutzt vorübergehen lassen, um Jerusalem zu retten, sondern kam mutig und unverdrossen noch ein jedesmal zu seinem heiligen Tempel, so oft Glaube und Gottesliebe seine Brüder dahin versammelte.

Diese wahrhaft künstlerische Geschlossenheit des Geschichtsbildes des Lebens Jesu, wie sie sich bei Zugrundelegung der Einjahrstheorie ungesucht aufdrängt, hat soviel Anziehendes und Reizvolles an sich, daß darin nicht die letzte Ursache erblickt werden muß, warum sich so viele Väter durch so lange Zeit von ihr völlig befriedigt fühlten, ohne ernstlich der Schwierigkeiten zu achten, die sich an allerdings wenigen Punkten, streng genommen sofort nur an einer Stelle (Jo 6, 4) dem einigermaßen historisch interessierten Leser aufdrängen.

Rechnet man hinzu, daß dieses befriedigende Gefühl der Folgerichtigkeit und Einheitlichkeit des Aufbaues des Lebensdramas des Herrn sofort zerstört wird, sobald wir die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Christi auf mehr als ein volles Jahr ausdehnen; daß im Gegenteil die vielen Lücken in der Berichterstattung des Johannes, die selbst mit dem Erzählungsstoff der Synoptiker nicht ausgefüllt werden können, sobald wir die Einjahrstheorie aufgeben,

ein Gefühl des Bedauerns erregen müssen; daß die vielen Rückstauungen im Flusse der Ereignisse, die nun notwendig angenommen werden müssen, auf die Schönheit des Lebensdramas sehr ungünstig einwirken; daß endlich die lange und oftmalige Abwesenheit Jesu von Jerusalem selbst zu den Pflichtzeiten mit der Sündlosigkeit des Herrn anscheinend nur schwer in Einklang gebracht werden könnte: so dürfen wir uns nicht wundern, wenn ein Leser, der sich nicht lediglich vom kühlen Verstand leiten lassen will, innerlich einem solch mißfälligen Bilde abgeneigt ist, und je mehr er von Ehrfurcht vor Christus und den Evangelien erfüllt ist, desto entschiedener den Wunsch in sich nährt, daß doch jenes schöne, befriedigende Lebensbild Jesu, das wir aus der Einjahrshypothese gewinnen, auch das historisch getreue sein möchte.

Erwägt man endlich, daß sich Jesus nach dem Prophetenwort den Prediger „des angenehmen Jahres des Herrn" nannte (Lk 4, 19) und daß die Väter der Einjahrshypothese gerade darauf den Finger legten; daß Lukas nur einen Anfangstermin der Lehrtätigkeit Johannis = Jesu nennt, aber keine Notwendigkeit sieht, auch noch einen Schlußtermin anzugeben; daß Johannes einen pontifex anni illius kennt, die Synoptiker nur von einem Osterfeste berichten, so ist es wahrhaftig nicht verwunderlich, daß in alten Zeiten, da man noch nicht anfing, die Evangelien als Quellen profaner Geschichtsstudien zu überprüfen, die Einjahrstheorie so großen Sympathien begegnete und daß auch heute gerade solche Gelehrte, welche an der Verteidigung der wissenschaftlichen Glaubwürdigkeit und Echtheit der Evangelien so verdienstvoll arbeiten, wie ein Johannes Belser, mit dem ganzen Feuereifer, den ihnen die Liebe zur katholischen Wahrheit eingibt, dafür eintreten, daß die uralte Hypothese von der einjährigen Lehrtätigkeit Christi wiederum jene Geltung gewinne, die sie einst in der alten Kirche besaß [1]).

Es ist daher eine vollkommene Verkennung der Sachlage und Absichten, wenn Karl Mommert in seinem Werke „Zur Chronologie des Lebens Jesu" [2]) die Einjahrshypothese als Häresie hinzustellen versucht, zumal durch solche an sich historische Untersuchungen der Glaube erst dann in Frage käme, wenn der zwingende Beweis klar erbracht würde, daß die Wahrheit der hl. Geschichte nicht mehr aufrecht erhalten werden könnte, falls die Einjahrshypothese nicht fallen gelassen würde.

---

1) Siehe dazu Belser, Das Evangelium des Johannes S. VII.

2) Leipzig 1909, 1 ff.

Nicht also von „dogmatischen Voreingenommenheiten“ geleitet, sondern um der Wahrheit zu dienen, wollen wir uns fragen, welche von den möglichen Hypothesen über die Amtsdauer Christi die meiste Wahrscheinlichkeit für sich und die wenigsten Gründe gegen sich hat.

Aber auch vom apologetischen Utilitätsstandpunkte glaube ich absehen zu dürfen. Es wird von den Vertretern der Einjahrshypothese zuweilen so gesprochen, als sei diese Theorie eine unentbehrliche Waffe gegenüber der „Evangelienkritik“ unserer Zeit. Aber wir dürfen nicht fragen, was augenblicklich aus apologetischen Rücksichten vorteilhafter ist; sondern was als wahr erkannt wird, das wollen wir festhalten, überzeugt, daß die Wirklichkeit, mag sie auch momentan dem apologetischen Interesse weniger dienlich erscheinen, schließlich doch die beste Stütze unseres Glaubens ist.

Damit sind wir bei der Frage nach der Methode der Untersuchung angelangt. Hier gilt wohl auch das Wort: Vestigia terrent! Alle Versuche, die Frage auf Grund der Väter zu lösen, sind bisher gescheitert. Joh. Belser bemühte sich angelegentlich, darzutun, daß die Einjahrstheorie nicht bloß die private Ansicht der Majorität der Väter war, sondern Anspruch erheben könne, wirklich urapostolische Überlieferung zu sein. Allein der Zisterzienser von Heiligenkreuz, P. Erasmus Nagl[1]), wurde gerade durch das Studium der Väterzeugnisse zur Preisgabe der Einjahrstheorie bestimmt[2]), und der überzeugte Anhänger dieser Hypothese, Leonhard Fendt, gesteht offen, daß er „keine Ansicht getroffen, die das Zeichen apostolischer Überlieferung an sich trüge“[3]), wie ihm auch feststeht, daß selbst durch chronologische Berechnung auf Grund der historischen Angaben der Evangelien stets nur eine subjektive Sicherheit gewonnen werden könne[4]). Daß Fendts glücklicherer Rivale, Joh. B. Zellinger[5]), ein Anhänger der Zweijahrshypothese, wie dieser selbst die Vermutung des spezifisch gnostisch-philosophischen Ursprungs der Einjahrstheorie ausspricht, und der Verfechter des Trienniums, Wilhelm Homanner, diese Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit zu

1) Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, in: Der Katholik LXXX (1900) II 200 ff. 318 ff. 427 ff. 481 ff.; vgl. Biblische Zeitschrift II (1904) 373 ff.

2) J. B. Nisius (Z. f. kathol. Theologie XXXVII [1913] 457 ff.) hat den Nimbus der Einjahrstheorie, in den ersten Jahrhunderten die „herschende“ gewesen zu sein, arg zerstört.

3) Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, München 1906, 82.

4) A. a. O. 97.

5) Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Münster i. W. 1907, 5 ff.

erhärten sucht[1]), darf schon gar nicht mehr verwundern. Einen guten Schritt weiter tat Karl Mommert mit seinem „Beweis“, daß die Einjahrstheorie genuin häretisch und die Dreijahrsansicht ein Lehrstück des apostolischen Katechismus zu nennen sei[2]). Es ist daher nichts anderes als die natürliche Konsequenz dieser einander widersprechenden Forschungsresultate, wenn Johannes Maria Pfättisch O. S. B.[3]) die äußeren Quellen ganz beiseite läßt, soweit sie als selbständiger Beweis gelten könnten, und sich auf die Untersuchung der evangelischen Stützpunkte, speziell des Johannes, beschränkt; waren ja doch Fendt, Zellinger und Homanner schließlich auch bei dem Ergebnisse angelangt, daß nur die selbständige Untersuchung der biblischen Nachrichten zu einem einigermaßen einwandfreien Schlusse führen könne.

So vollständig möchte ich freilich die von der Schrift unabhängigen Nachrichten der ältesten Zeit nicht übergehen[4]), bin jedoch der Überzeugung, daß wir erst dann den richtigen Maßstab für die Bewertung der in Frage kommenden Väteraussagen gewonnen haben, wenn eine vorurteilslose Untersuchung der evangelischen Berichte zu einem festen Ergebnisse geführt hat. Tritt man zuerst, mit einem stillen Wunsche im Herzen, an die Väteraussagen heran, so findet man nur zu leicht Traditionszeugnisse, wo nur Privatmeinungen vorliegen und umgekehrt. Ist aber an die Stelle eines geheimen Vorurteiles die gefestete Überzeugung auf Grund sicherer Quellenangaben getreten, so wird man leichter beurteilen können, ob nicht doch auch in der alten Kirche unabhängig von der Schriftspekulation eine Kenntnis vom wahren Sachverhalt vorhanden war, in der wir dann allerdings eine Bestätigung unserer Ergebnisse erblicken dürfen. Es ist das kein Kreisschluß, sondern der Schluß aus der Harmonie der Wirklichkeiten.

Damit ist uns aber auch schon die doppelte Verpflichtung auferlegt, in der Prüfung der biblischen Nachrichten ohne Vorurteil und methodischen Fehler voranzugehen.

Ich halte es aber für den folgenschwersten Fehler, der in der Beurteilung der Lehrdauer Christi gemacht worden ist, daß man, ohne dessen recht gewahr zu werden, die Entwicklung des

1) Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Freiburg i. Br. 1908, 56 ff.

2) Chronologie 197 ff.

3) Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evangelium des hl. Johannes, Freiburg i. Br. 1911.

4) Darüber in einer späteren Studie!

geschichtlichen Verlaufes des Lebens Jesu mit dem Maßstabe gemessen hat, mit dem man ein Theaterdrama, eine Kunsttragödie beurteilen würde Weil man vergessen hat, daß sich ein geschichtliches Leben nicht ohne gewaltsame Einflüsse von außen abspielen kann, welche störend oder ablenkend mächtig auf die Absichten der Hauptpersonen einwirken, dieselben teilweise oder zeitweise durchkreuzen, hemmen, in andere Richtung drängen, sah man in jenem Entwicklungsgange des Lebens Jesu die wirkliche Geschichte, der am geradlinigsten verläuft, die meiste innere Konsequenz und Geschlossenheit, die geringsten Lücken und Rückentwicklungen aufweist, anstatt daß man im geraden Gegenteil erkannt hätte, daß je stringenter und einheitlicher sich ein Bild des Lebens Jesu darstellt, es um so deutlicher nicht mehr Natur-, sondern Kunstprodukt ist. In einem kampfesreichen Leben, das sich auf vierfach verschiedenem Schauplatz — Judäa, Galiläa, Dekapolis, Peräa — geschichtlich abgespielt hat, muß es Wiederholungen, muß es vom Schriftsteller gelassene Lücken geben, um so öfter und ausgedehnter, je planmäßiger, geschickter und konsequenter der Erzähler nicht eigentlich den geographischen und historischen äußeren Verlauf des Lebens, sondern den inneren Gehalt der Lehre und eine schematisierende, pragmatisch gerichtete Darstellung der hervorragendsten Phasen des Lebenswerkes und Lebenskampfes Jesu bieten wollte.

Nun ist es aber eine ausgemachte Sache, daß alle vier Evangelisten, besonders aber die Synoptiker, schematisiert haben; daß jeder die Lehrvorträge Jesu nach seiner bestimmten Absicht und Richtung ausgewählt und geordnet hat; daß alle vier Evangelisten ihren Lesern den Beginn, die Entwicklung und den Abschluß der Selbstoffenbarung Jesu und deren Aufnahme verständlich zu machen gesucht haben, also jeweils mit besonderer Berücksichtigung der Geistesverfassung, des Interesses und der Vorbildung jener Kreise, an die sich der einzelne Evangelist gewendet hat, somit auch der in der Abfassungszeit gerade im Vordergrund stehenden Lehr- und Streitfragen; daß die Evangelisten nicht alles geschrieben haben, was sie wußten, sondern selbst solche Dinge schweigend übergingen, die ihren Vorgängern wichtig erschienen und ihnen selbst sicher bekannt waren, wie wir dies bei Lukas und Johannes evident beweisen können.

Diese Tatsachen vorausgesetzt, ist es auch schon unleugbar, daß jedes der vier Evangelien nicht mehr Natur-, sondern Kunst-

produkt ist hinsichtlich der Auswahl und Anordnung des Erzählungsstoffes; daß also notwendiger Weise ganze Striche der Lebensgeschichte Jesu, welche etwa für die besonderen Zwecke der einzelnen Hagiographen nichts nennenswert Wichtiges oder Neues boten, einige wenige Details vielleicht ausgenommen, übergangen sein werden. Versichert uns doch der letzte Evangelist nicht bloß im Hinblick auf sein eigenes Buch, sondern auch auf seine drei Vorgänger, daß die ganze Welt die Bücher nicht fassen könnte, die nötig wären, das Leben Jesu erschöpfend zu behandeln. Nach dem authentischen Urteil des Johannes (21, 25) erzählen uns also die vier Evangelien zusammengenommen nur einen verschwindenden Bruchteil der Reden und Taten des Herrn. Es ist daher eine ganz verfehlte Methode, wenn uns Belser auffordert, es einmal ernstlich zu versuchen, ob wir denn nicht doch den evangelischen Erzählungsstoff in einem Jahre unterbringen könnten! Gesetzt den Fall, wir brächten es zustande, so wäre damit die Einjahrstheorie noch lange nicht gerettet.

Das vierte Evangelium in seiner Eigenart ist ein lauter Protest gegen ein solches Einzwängungssystem. Hätte die Not der Zeit Johannes nicht gedrängt, die Streitreden Jesu speziell zu behandeln, so würden wir sogar mit einem viel kleineren Zeitraume nach dieser Quetschmethode ein Genüge haben; denn von der judäischen Tätigkeit und ihrer breiten Ausdehnung hätten wir keine Ahnung, und ein Maßstab für eine ungefähre Dauer der Lehrtätigkeit Jesu in den drei anderen Landesvierteln wäre nicht vorhanden; ein „fixer" Exeget, der die Energie des Wirkens Jesu nach Belsers Beispiel mächtig zu betonen wüßte, müßte mit etlichen Wochen für jedes jener drei Landesviertel sein Auslangen finden, wie Belser es für Judäa faktisch gefunden hat.

Wir verdanken es also eigentlich nur einem „Zufall", nämlich der Stellungnahme der Johannesgegner gegen die Gottheit und Messianität Christi, daß die evangelischen Berichte nicht eine noch viel größere Lücke lassen. Im Grunde genommen ist es nur der einschneidende Unterschied, der zwischen den Reden Jesu vor seinen verbissenen und gelehrten Feinden in Jerusalem und vor dem einfältigen, glaubenswilligen Völklein in Galiläa herrschte, der Johannes im Kampfe gegen die Häretiker seiner Zeit zwang, die Erzählung der Synoptiker nach einer ganz neuen Seite hin zu ergänzen. Wäre jener große, wesentliche Unterschied nicht gewesen zwischen dem Auftreten Jesu in Jerusalem und im entlegenen

Norden und Osten, so wäre diese Lücke wohl für ewige Zeiten unausgefüllt geblieben.

Nun aber hat zwischen dem Lehrvortrage Jesu in Galiläa und dem in der Dekapolis und in Peraea ein solcher Unterschied nicht bestanden; denn die Verhältnisse waren in diesen Gebieten in Hinsicht auf die Aufnahme Jesu überall ähnlich oder gleich, und der Wechsel der Zuhörer bedingte stets die Wiederholung der grundlegenden Wahrheiten in wenig verschiedener Form. Daher ist es von vornherein klar, daß das eine und andere der jüdischen Landesviertel in der Darstellung des Lebens Jesu zu kurz kommen mußte, wollten anders die Evangelisten sich nicht in beständigen Wiederholungen ergehen. Für ihr Interesse, das nicht auf geographischem Gebiet lag, genügte es vollkommen, einzelne Vorgänge aus dem Aufenthalt Jesu in den anderen Landesvierteln der Erzählung seiner Lehrtätigkeit in dem für die Darstellung besonders geeigneten Galiläa einzufügen, wobei sie es gar nicht einmal notwendig erwähnen mußten, daß wir uns bei dieser Episode eigentlich im Geiste (beispielshalber) in die Gegend von Ramoth Galaad zu versetzen hätten. So entstanden aber notwendigerweise klaffende Lücken im evangelischen Berichte, die im geschichtlichen Verlaufe des Lebens Jesu vielleicht Monate in Anspruch nahmen.

Es gilt dies nicht bloß hinsichtlich der Erzählungen der Synoptiker, sondern auch für den johanneischen Bericht über den Konflikt Jesu mit seinen jerusalemitischen Gegnern. Der mehrfache Wechsel des Schauplatzes brachte ja auch in die Unternehmungen dieser ganz von selbst Pausen, Hemmungen, Rückstauungen. Nicht in einem einzigen, ununterbrochenen Waffengang, sondern in vielen kleinen Kämpfen kreuzten sich die Klingen. Wiederholt schien es, daß der Verfolgte, von allen Seiten Bedrängte diesmal unbedingt endgiltig erliegen müsse: da wußte er sich im letzten Augenblick den Feinden zu entziehen. Er verlegte den Schauplatz seines Wirkens in ein anderes Gebiet, und die knirschenden Gegner sahen sich genötigt, abermals ihre Wühlarbeit von vorne zu beginnen. Eine Geschichtsauffassung, welche keinen Raum läßt für derartige Weiterungen, kann keinen Anspruch auf Richtigkeit erheben, auch wenn sie imstande wäre, den ganzen evangelischen Erzählungsstoff in den Rahmen ihres Zeitausmaßes einzuzwängen.

Obwohl wir also die Aufgabe haben, den Bericht der Evangelisten eher zu weiten als zu drängen, so wollen wir doch zu-

nächst untersuchen, ob derselbe innerhalb eines Jahres den geforderten bequemen Raum findet. Wenn ja, so wollen wir uns um so lieber damit zufrieden geben, als eben die Einjahrshypothese so viele Vorteile bietet. Wenn nicht, so zwingt uns die Liebe zur Wahrheit, diese scheinbaren Vorteile preiszugeben, und wir haben uns dann nur noch zu fragen, ob nicht etwa doch die heute mehr als je geschätzte Zweijahrshypothese den genügenden Spielraum läßt, — um wenigstens jene so unangenehme Leere zwischen Jo 5 und Jo 6 zu vermeiden. Erst wirkliche, ernste Schwierigkeiten werden uns bewegen können zu glauben, daß das grausame Schauspiel der öffentlichen Lebenstragödie Christi drei volle Jahre in Anspruch genommen habe. Aus praktischen Rücksichten muß ich mir allerdings diesen zweiten Teil meiner Aufgabe für eine selbständige Arbeit aufsparen. Hier möge es genügen, die Vorfrage der Möglichkeit der Einjahrshypothese zu einem möglichst definitiven Abschluß zu bringen.

§ 2. Die Geschichte der Einjahrshypothese.

Zur Orientierung der Leser, nicht aber, um eine erschöpfende Geschichte der Einjahrstheorie zu bieten, sei hier ein kurzer Überblick über die Vertreter der Einjahrshypothese eingeschaltet.

In meiner Abhandlung werde ich nur zwei Klassen derselben berücksichtigen:

1. solche, welche daran festhalten, daß das vierte Evangelium in der Hauptsache chronologisch geordnet ist;
2. solche, welche eine chronologische Ordnung entweder vollständig leugnen, oder doch in einigen wichtigeren Punkten eine Umstellung des johanneischen Berichtes vornehmen.

Es erübrigt allerdings noch eine dritte Klasse, nämlich jene, welche das vierte Evangelium in Schichten zerlegen, deren ursprüngliche Ordnung nicht mehr festzustellen ist. Hier käme besonders in Betracht W. Soltau, Z. f. wissensch. Theol. (1910) 33—66; Protest. Monatshefte XIII 436—47; F. Spitta, Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910; J. Wellhausen[1]), Erweiterungen und Veränderungen im vierten Evangelium, Berlin 1907; Das Evangelium Johannis, Berlin 1908; E. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium, in: Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse

[1]) Vgl. C. R. Gregory, Wellhausen und Johannes, Leipzig 1910.

(1907) 343—72; (1908) 115—188; 497—560; D. Völter, Grundlage und Überarbeitung im Evangelium des Johannes, in: Teylers Theol. Tijdschrift (1910) 447—93; (1911) 57—107; H. Hr. Wendt, Die Schichten im vierten Evangelium, Göttingen 1911; Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker, Leipzig 1911; J. Belser, Das Johannesevangelium und seine neueste Beurteilung, in: Theol. Quartalschrift XCIII (1911) 404 ff.; 568 ff. Die übrige Literatur kann bei C. Clemen, Die Entstehung des Johannesevangeliums, Halle 1912, 8 ff. nachgesehen werden.

Es würde aber in einer Schrift über die Amtsdauer Christi doch wohl zu weit führen, auch noch eine langwierige Untersuchung der Integrität der Evangelien und besonders des Johannesevangeliums anzustellen. Ich begnüge mich also notgedrungen damit, zu zeigen, wie lange das öffentliche Leben Jesu nach der Darstellung und Ansicht unserer Evangelisten gedauert habe. Kann sich jemand nicht überzeugen, daß die Evangelisten Augenzeugen oder von solchen wohl unterrichtete Apostelschüler waren und in dieser Frage zweifellos das sicherste Wissen hatten, so bleibe es ihm unbenommen zu untersuchen, ob er etwa eine bessere Antwort auf unsere Frage wisse als jene, welche die letzten Redaktoren unserer Evangelien waren. Hier trennen sich dann unsere Wege, und die Diskussion über die Amtsdauer Jesu würde eine Disputation über die Grundlagen des Christentums.

Eine Einigung in dieser Frage ist nur mit jenen möglich, welche von der Erkenntnis ausgehen, daß das maßgebende Urteil in unserm Streit die Evangelisten abzugeben haben. Aber auch auf dieser Grundlage ist man bis heute zu keiner Verständigung gekommen.

Die ersten, welche die Frage nach der Amtsdauer Christi gestellt zu haben scheinen, ohne sie aus eigenem oder sicherem überkommenen Wissen beantworten zu können, werden wohl die Gnostiker des angehenden zweiten Jahrhunderts gewesen sein. Da sich jedoch ihr Interesse nicht eigentlich auf geschichtlichem Gebiete, sondern in gewissen philosophischen Ideen bewegte, so traten sie auch an die Beantwortung dieser Frage nicht heran auf dem Wege kühler, geschichtlicher Forschung, sondern mit der Absicht, ihre Spekulation im Evangelium und namentlich im Leben Jesu vorgebildet zu finden.

Sie beriefen sich auch nie auf geschichtliche Angaben der Apostel und Apostelschüler, sondern gingen in dieser Frage genau

so vor wie bei ihrem sonstigen Studium der Hl. Schriften, die sie nicht lasen, um daraus ihre Theorien abzuleiten, sondern um ihre Spekulation der Schrift aufzudrängen. Eingenommen von ihrem phantastisch ausgebildeten System der pythagoräischen Zahlensymbolik einerseits und den dualistischen Träumen von den die Kluft zwischen Gott und Materie ausfüllenden Äonenreihen anderseits, war es ihnen von Anfang an gewiß, daß im Leben des Erlöser-Äons Christus 12 als Zahl des irdischen Geschehens und 30 als die der himmlischen Äonen eine maßgebende Rolle spielen mußte. Da nun nach der damaligen herrschenden Exegese Lukas (3, 23) berichtet, der Heiland habe bei Beginn seines Lehramtes angefangen, dreißig Jahre alt zu sein; da ferner Jesus selbst den Nazarethanern kundgibt, er sei gesandt „praedicare annum dei acceptum“ (Lk 4, 19), ein Wort, das man auf die Dauer seines Wirkens, statt auf den Zweck seiner Sendung deutete, so ergeben sich wie von selbst 29 + 1, d. i. 30 Lebensjahre und 12 Monate des öffentlichen Lehramtes[1]). Da also die Gnostiker die ersten Vertreter der Einjahrshypothese waren, so wird man schwer sagen können, dieselbe sei apostolischen Ursprungs.

Diese Theorie fand durch Klemens von Alexandrien Aufnahme in die katholische Kirche. Was ihn dazu bewogen haben mag, ist allerdings nicht mehr genau zu erkennen[2]), am wahrscheinlichsten die bestechende Exegese des annus domini acceptus und der Umstand, daß der Evangelist Lukas nur den Beginn der (Tauftätigkeit des Johannes und der) öffentlichen Wirksamkeit Jesu zeitgeschichtlich fixiert, woraus man leicht zur Vermutung gelangt, daß Jesus schon an dem auf das 15. Regierungsjahr des Tiberius folgenden Osterfeste gestorben sei, also im 16. Jahre des Tiberius[3]).

Wenngleich Origenes wie sein Lehrer von dem angenehmen Jahre des Herrn[4]) behauptet, daß „Jesus ein Jahr und etliche Monate lehrte“, so berechnet er trotzdem[5]) die Zeit des Lehramtes auf etwa drei Jahre und läßt den Judas nicht ganz drei Jahre mit Jesus verkehren[6]). Pfättisch[7]) gelangt daher zu dem Resultat, Origenes habe sich durch das Studium des Johannesevangeliums

---

1) Näheres bei Homanner, a. a. O. 53ff.

2) Näheres bei Heinisch, Clemens von Alexandrien und die einjährige Lehrtätigkeit des Herrn, in: BZ IV (1906) 402—407.

3) Siehe Strom. I, 21; V, 9. 11; Migne, P. Gr. VIII 884; IX 64. 308.

4) In Mt 26, 2; de princip. 4, 5. 5) In Mt 24, 15.

6) C. Cels. 2, 12. 7) A. a. O. 15ff.

allmählich zur Erkenntnis durchgerungen, „das Wirken des Heilandes habe etwas mehr denn zwei Jahre gedauert“ (S. 30). Immerhin ist dem gelehrten Benediktiner der Nachweis (S. 26) nicht gelungen, daß Origenes auch früher die Einjahrshypothese nicht gelehrt habe.

Von Wichtigkeit wurde für die Folgezeit Julius Sextus Afrikanus († um 237). Dieser trat mit aller Bestimmtheit für das 16. Regierungsjahr des Kaisers Tiberius als Todesdatum Jesu ein und somit für die einjährige Lehrtätigkeit Christi [1]. Da nämlich seine Chronographie für die griechische Geschichtsschreibung maßgebend wurde, so sind ihm die Byzantiner blindlings in der Annahme der Einjahrshypothese gefolgt.

Was Afrikanus für Byzanz, das wurde Tertullian für das Abendland. Obwohl er nach Maßgabe aller Handschriften in seiner Polemik gegen Marcion [2] behauptet, die Erscheinung Jesu im Fleische sei im 12. Jahre des Tiberius erfolgt, ein Ansatz, der nur verständlich ist, wenn Tertullian zu Lk 3, 1 die Jahre des Tiberius von der Mitregentschaft an datiert sein ließ [3], so fand diese Angabe kaum eine Beachtung. Der Grund scheint die Schwierigkeit gewesen zu sein, das 12. Jahr des Tiberius mit dem 15. Jahre bei Lukas in Einklang zu bringen. Dagegen wurde epochemachend die Datierung der älteren Schrift desselben Verfassers gegen die Juden [4], daß im 15. Jahre des Tiberius Jesus in einem Alter von ungefähr 30 Jahren gelitten habe, und zwar unter dem Konsulat der beiden Gemini (Rubellius und Fufius Geminus). Diese weder der Tradition, noch dem Staatsarchiv entnommene, sondern durch Vergleich des lukanischen 15. Tiberiusjahres mit den Konsularfasten gewonnene Datierung des Todes und die dadurch bedingte Einschränkung der Amtsdauer Christi hat namentlich unter den lateinischen Chronographen Epoche gemacht und der Einjahrshypothese lange Zeit im Konsulat der Gemini einen bequemen, festen Stützpunkt gegeben.

Dazu kam im Abendland die Autorität des römischen Presbyters Hippolyt. Obwohl dieser um das Jahr 204 in seinem Danielkommentar [5] die Dauer des Lehramtes Christi mit drei Jahren angibt und Jesus 33 Jahre alt werden läßt, so legte er doch an anderen Orten „das angenehme Jahr des Herrn“ im

---

1) Fragm. 16 u. 18, 1 u. 2. Migne, P. gr. X 81. 88f.

2) 1, 15; ed. Oehler 63.

3) Siehe hierzu bes. Fendt, a. a. O. 52f.; Linzer theol. prakt. Quartalschrift LVII (1904) 13ff. Näheres darüber unten, Kapitel 4.

4) Kap. 8; ed. Oehler II 717ff. 5) IV, 23; ed. Bonwetsch 242.

Sinne der Einjahrstheorie aus und fand eine Parallele zwischen den zwölf Monaten des Lehrjahres Christi und der Zahl seiner Apostel[1]. Von viel größerem Einfluß als der Danielkommentar erwiesen sich in der Folgezeit Hippolyts Ostertafel mit ihrer bestimmten Annahme des einen Jahres und deren Erklärung, seine Weltchronik[2]. Seit Tertullian und Hippolyt kehren die beiden Gemini in allen Chroniken immer wieder, und zwar noch zu einer Zeit, in der die Theorie vom einen Lehrjahre sonst längst durch den Einfluß des Eusebius zurückgedrängt worden war. Tiro Prosper von Aquitanien bezeichnet im Hinblick auf die Chronisten[3] in seinem Chronicon integrum um 455 die Ansicht, Jesus sei im 16. Tiberiusjahre gestorben, kurzweg als die usitatior doctrina. Dennoch ist sie im Mittelalter so gut wie ausgestorben. Ihr Totengräber war Eusebius von Cäsarea. Während Irenäus vergeblich die Einjahrstheorie verspottet hatte, vermochte dieser durch seine glückliche Exegese des annus Domini acceptus, durch die plausible Stellung, die er dem synoptischen einjährigen Wirken Jesu in Galiläa im Johannesevangelium gab, den Bann zu brechen[4]. Den Ausschlag aber gab wohl der hl. Hieronymus. Die Geschicklichkeit, mit der dieser den annus Domini acceptus als Jahr der Erfolge Jesu den Jahren des Kampfes und der Leiden entgegenstellte, und sein entschiedener Hinweis auf das Johannesevangelium reichten hin, um den Sieg der Mehrjahrshypothese zu vervollständigen.

Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts war die Einjahrshypothese schier vergessen. Das 18. Jahrhundert war noch nicht reif genug, um für vorübergehende Verdächtigungen des τὸ πάσχα in Jo 6, 4 empfänglich zu sein[5]. Man gefiel sich nach alten Mustern[6] lieber in Umstellungsversuchen. Wie „J. G. Voß in seiner Abhandlung über die Chronologie der Passion (Opera, Amsterd. 1701, 833) . . . das ganze 6. Kapitel als ein ὕστερον πρότερον be-

---

[1] Die georgisch erhaltenen Schriften von Hippolytus, ed. Bonwetsch, Leipzig 1904, II: Erklärungen der Segnungen des Moses XV, 6, 67.

[2] Vgl. hierzu besonders Fendt, a. a. O. 60, und Homanner, a. a. O. 25 ff.

[3] Wer eine möglichst vollständige Liste wünscht, findet sie bei Homanner 28—37 und Mommert 99 ff.

[4] Siehe hierzu besonders Fendt, a. a. O. 67—72.

[5] Siehe J. van Bebber, Zur Chronologie des Lebens Jesu, Münster i. W. 1898, 154; Zellinger, a. a. O. 60.

[6] Siehe darüber weiteres im 2. Teile.

trachtet und es vor 5, 1 stellt"[1]), so machte der englische Chronolog Nikolaus Mann[2]) den ganz ernsthaften Versuch, auf Grund seiner Ansicht, daß die Synoptiker nur von einem Amtsjahre Christi wissen, die ursprüngliche Ordnung des Johannesevangeliums nach diesem Kriterium zu rekonstruieren, rückte Jo 6 vor Jo 5, kam aber schließlich doch zur Erkenntnis, daß dies ohne Streichung von *τὸ πάσχα* nicht wohl angehe, weshalb er sich entschied, Jo 6, 4 habe ursprünglich gelautet: „Es war aber nahe das Fest der Juden", nämlich das in 5, 1 erwähnte Pfingsten. Aber auch im 19. Jahrhundert ging die Saat nur langsam auf. Die verneinende Antwort, die J. S. C. Cassel im Programm des Seminarium Theodorianum (Paderborn 1851) auf seine Frage gab: „Kann die Angabe, daß das Lehramt unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi nur ein Jahr gedauert habe, mit haltbaren Gründen aus dem Evangelium bestritten werden?", verhallte in der wissenschaftlichen Welt völlig. Die übrigen Katholiken waren solchen Texteliminierungen, wie sie Cassel bei Jo 6, 4, und Textumstellungen, wie er sie zwischen Jo 6 u. 5 plausibel zu machen suchte, von vornherein nicht geneigt[3]), und die Protestanten lasen ein katholisches Seminarprogramm nicht. Aber auch der Versuch Theodor Keims, die Einjahrshypothese durch Verwerfung des vierten Evangeliums gangbar zu machen[4]), fand keine Freunde. Der eigentliche Schöpfer der modernen Einjahrshypothese ist der phantasie- und kenntnisreiche Pfarrer Johannes van Bebber[5]), der das Glück hatte, in dem angesehenen Tübinger Exegeten Johannes von Belser einen treuen und starken Helfer zu finden, der wie manche andere seiner Ideen, so namentlich auch diese mit ebensoviel Geschick als Zuversicht verfolgt, verteidigt und verbreitet. Unermüdlich tritt dieser Gelehrte für die alt-neue Idee ein: Nachdem er noch 1900 in der Theol.

---

1) So Nisius, a. a. O. 472 gegen Hort, der nach dem Beispiel von Frd. Lücke (Commentar über das Evangelium des Johannes II³ (1843) 13 n. 1) meint, Voß habe *τὸ πάσχα* in Jo 6, 4 gestrichen.

2) De veris annis Jesu Christi natali et emortuali dissertationes duae chronologicae VIII (Londoni 1752) 169 ff.

3) Siehe die scharfen Angriffe von Frz. Friedhoff, Geschichte des alten und neuen Bundes II (Regensburg 1874) 40 ff.

4) Die Geschichte Jesu von Nazara, 3 Bde, Zürich 1867—72.

5) Zur Chronologie des Lebens Jesu, Münster i. W. 1898; und: Zur Frage nach der Dauer des öffentlichen Lehramtes Jesu, in: Der Katholik LXXIX (1899) I 205 ff.

Quartalschrift[1]) gegen van Bebber die Einjahrstheorie für ebenso unhaltbar erwiesen wie er die Drei- oder Vierjahrstheorie abgelehnt hatte[2]), tat er in der Eröffnungsnummer der Biblischen Zeitschrift 1903 den entscheidenden Schritt ins Lager van Bebbers[3]), indem er seine Untersuchung „Zur Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu" mit der Behauptung schloß, daß infolge Unechtheit von *τὸ πάσχα* in Jo 6, 4 „Johannes nur ein einziges Lehrjahr Jesu, Ostern 782 bis Ostern 783" bezeuge, „womit die Synoptiker vollkommen übereinstimmen"[4]).

Schon 1904 baute er seine neue Theorie genauer aus: BZ II 154 ff. führte ihn seine Studie „Zu der Perikope von der Speisung der Fünftausend" zu der Erkenntnis, daß Jo 6 nicht zu Ostern, sondern kurz vor Laubhütten 29 n. Chr. anzusetzen ist. Hatte er dort (S. 154 f.) eine Harmonistik des synoptischen Berichtes mit dem vierten Evangelium auf Grund der neuen Hypothese versucht, so entschloß er sich, um den Widerspruch, der nicht ausblieb[5]), gründlich mundtot zu machen, in seinem sonst ausgezeichneten Johanneskommentar (1905) auf die Durchführbarkeit der Einjahrshypothese bis ins Detail die Probe zu wagen. Da er hier alle seine bisherigen Argumente zusammenfaßt, und alle Beweise van Bebbers zur Geltung zu bringen sucht, so dürfen wir uns beiden gegenüber an diesen Kommentar halten, und es genügt, die späteren Einzelarbeiten Belsers neben diesem zu beachten, die er zur Verteidigung seiner Position unternahm[6]). Während der Kapuziner Hubert Klug der Mehrjahrshypothese die Berufung auf das Ährenraufen der Jünger (Lk 6, 1 ff.) und das Speisewunder (Lk 9, 11 ff.) verwehren wollte[7]) und die Schwierigkeit, die im Osterfeste Jo 6, 4 liegt, durch eine sehr energische Umstellung zu beheben suchte[8]), zog P. Dausch mit sehr wirkungsvollen „Bedenken gegen die Hypothese von der bloß einjährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu"[9]) gegen Belsers Johanneskommentar zu

---

1) LXXXII, 23 ff. 2) Vgl. ebd. LXXXI (1899) 126 ff.

3) BZ I 55 ff. 160 ff. 4) Ebd. 174.

5) Erasmus Nagl, in: BZ II (1904) 373 ff.

6) Siehe Theologische Quartalschrift 1907, 1—58; 1911, 404 ff. 568 ff.; 1913, 323 ff.; 1914, 1 ff.; 1915, 16 ff. 336 ff. Eben jetzt hat er seine Studien über diese Frage in seinem „Abriß des Lebens Jesu" (Freiburg i. Br. 1915) zum Abschluß gebracht. 7) BZ III (1905) 263 ff.

8) BZ IV (1906) 152 ff. 9) BZ IV (1906) 49 ff.

Felde, um noch im selben Jahrgang dieser Zeitschrift die Aufstellungen Klugs zu widerlegen [1]).

Auch als Bernhard Bonkamp in seinen Untersuchungen „Zur Evangelienfrage" [2]), den chronologischen Charakter der Synoptiker völlig preisgab und so auch von dieser Seite her Belser eine Hilfe anbot, die dieser in seiner Rezension in der Theol. Quartalschrift dankbar annahm, kam P. Dausch in seiner Kritik dieses „neuen Kämpen für die Hypothese von der bloß einjährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu" [3]) zu keinem andern Resultat, als daß „eine zweijährige öffentliche Wirksamkeit Jesu als das Mindestmaß" nach den heiligen Urkunden festzuhalten sei [4]).

Allein trotz dieser Entgegnungen und obwohl alle Autoren, die sich mit Spezialuntersuchungen unserer Frage an die Öffentlichkeit wagten, von Erasmus Nagl bis Pfättisch [5]), die Einjahrshypothese einstimmig abgelehnt haben [6]), so bezeichnet dennoch der Tübinger Exeget die Annahme einer dreijährigen Lehrtätigkeit immer noch [7]) als „einen veralteten Standpunkt". In der letzten Zeit gewann es tatsächlich den Anschein, als würde die schon bedrohte Stellung Belsers achtenswerten Sukkurs erhalten. So neigt Romuald Peeters [8]) stark zur Annahme der Einjahrshypothese, da ihm Jo 6, 4 verdächtig erscheint (S. 76ff.). J. Mader tritt in seinem vorzüglichen Werke „Die heiligen vier Evangelien und die Apostelgeschichte" [9]) mit achtenswerten Gründen an die Seite Belsers, und zwar unter Voraussetzung des chronologischen Charakters des vierten Evangeliums. Auch Leonhard Fendt kommt zu demselben Resultat wie Belser, obgleich auf total verschiedenem Wege. Nachdem er den Beweis erbracht, daß die Evangelien, chronologisch aufgefaßt, unbedingt eine zwei-, wenn nicht dreijährige Amtsdauer Christi erfordern, versucht er zu zeigen,

---

1) S. 398ff.: „Kann das Osterfest Jo 6, 4 mit dem Osterfest Jo 2, 13 identifiziert werden?" — Was Dausch in BZ XIII (1915) 158ff. gegen Nisius einerseits (Zeitschr. f. kath. Theol. 1913, 457ff.) und gegen Belser (Theologische Quartalschrift 1913, 323ff.) anderseits sagt, berührt bereits die Frage der zwei- oder mehrjährigen Amtsdauer.

2) Münster i. W. 1909. 3) BZ VIII (1910) 377ff.

4) Ebd. 386. 5) Siehe oben S. 6f.

6) L. Fendt bildet insofern keine Ausnahme, als er gesteht, daß unsere Evangelien, chronologisch gewertet, eine Mehrjahrstätigkeit postulieren. Belser aber ordnet chronologisch! 7) Theol. Quartalschrift 1912, 129.

8) Tractatus de Quatuor Evangeliis, Nijwegen 1910.

9) Einsiedeln 1911, 228f.; Anhang III 749ff.

daß die Evangelien aller chronologischen Ordnung bar seien; ein Jahr aber reiche vollkommen aus für das Lebenswerk Jesu; somit müsse man sich für die Einjahrshypothese entscheiden.

Nicht mit Leugnung der chronologischen Struktur des Johannesevangeliums, sondern wie Voß, Mann und Cassel durch gewaltsame Umstellungen des Textes versuchte einst F. Hitzig[1]) der Notwendigkeit auszuweichen, eine mehrjährige Wirksamkeit Jesu annehmen zu müssen. Das Ostern Jo 6, 4 mit der Brotvermehrungsepisode ist das Leidenspascha und daher Jo 6 hinter 11, 54 einzureihen, und die Winterszeit der Szene am Jakobsbrunnen ist unmittelbar vor dem letzten Pascha anzusetzen, also Jo 4, 3—42 ursprünglich nach 10, 39 gestanden, usw. Fendt[2]) hat für dieses Vorgehen das richtige Wort, wenn er sagt: „Selbstverständlich fehlen für diese Aufstellungen die Beweise vollständig," und wir haben keine Ursache, Hitzigs Vorschläge nochmals zu überprüfen, wenn wir später jene Umstellungen untersuchen, die wegen der vorgebrachten Gründe eine Beachtung verdienen.

---

[1]) Geschichte des Volkes Israel von Anbeginn bis zur Eroberung Masadas, Leipzig 1869, II. Teil, 579 f. [2]) Ebd. 113.

I. Teil.

Die Einjahrshypothese unter Zugrundelegung des chronologischen Charakters des vierten Evangeliums.

1. Kapitel.

Jesus in Judäa (Jo 2, 13—4, 42).

Johannes von Belser hat sich in dankenswerter Weise zweimal der Mühe unterzogen (im Johanneskommentar 1905 und eben jetzt in seinem Abriß des Lebens Jesu), die einzelnen Ereignisse unter Zugrundelegung der Einjahrshypothese bis ins Detail vorzulegen und so der Theorie eine greifbare Gestalt zu geben. Es wird auch kaum möglich sein, den evangelischen Bericht nach dieser Theorie in den wesentlichsten Punkten anders zu gruppieren, als Belser es getan hat, und so bietet die Nachprüfung der Vorschläge Belsers zugleich eine Kontrolle der Einjahrshypothese überhaupt. Ich habe daher versucht, die einzelnen Zeitangaben Belsers genauer nachzurechnen und lege im folgenden meine Ergebnisse vor. Dabei gebrauche ich für Belsers Evangelium des heiligen Johannes das Sigel BE, für seinen Abriß des Lebens Jesu das Zeichen BA. Die angefügte Zahl gibt die Seite an. Da BE die einzelnen Datierungen ausführlicher begründet, so zitiere ich regelmäßig dieses Werk. Nur wo BA Neues bietet oder verbessert, werde ich darauf ausdrücklich verweisen.

Wenn Jesus nur ein Jahr gelehrt hat, so war dies das Jahr 29/30 n. Chr. G. oder 782/3 a. u. c. Dazu führt die Angabe des dritten Evangeliums (3, 1), daß die Taufe des Johannes im 15. Jahre des Kaisers Tiberius, d. h. etwa 29 n. Chr. begonnen habe (nach dieser Hypothese käme ja doch nur die Zählung von der Autokratie des Tiberius in Betracht!); damit scheint zu passen, daß zur Zeit des ersten Auftretens Jesu im Tempel dieser eine Bauperiode von 46 Jahren hinter sich hatte (Jo 2, 20), und dazu führt

endlich nach der verbreitetsten Annahme der Umstand, daß der 14. oder 15. Nisan des Todesjahres Jesu ein Freitag war. Aus diesem Grunde legen wir mit Belser unserer Berechnung die Daten des Jahres 29 bis 30 zugrunde, damit die Zeitangaben ein konkretes Bild ermöglichen. Sollte übrigens die jetzt fast allgemeine Voraussetzung, daß der Heiland zu Ostern 30 n. Chr. gestorben ist, trotz allem ein Irrtum sein[1]), so würde das Ergebnis unserer Nachprüfung trotzdem nicht in Frage gestellt; die einzelnen Festtage müßten nur mit anderen Monatsdaten identifiziert werden: das Bild würde etwas anders gehängt, aber nicht verändert.

Im Jahre 29 n. Chr. fiel der Ostertag auf den 18. April. Die Unterredung mit Nikodemus kann man mit BE 95 zur Not in die Nacht vom 18. zum 19. April ansetzen, da wir annehmen dürfen, daß Jesus schon vor Ostern in Jerusalem eintraf, lehrte und Wunder wirkte (Jo 2, 23; 3, 2).

Es ist nun schon sehr bezeichnend für den Wert der Einjahrstheorie, daß die ganze folgende Berechnung und damit die Hypothese selbst zusammenstürzt, wenn Jesus etwa nach der Sitte der Zeit die Osterfestwoche in Jerusalem verbracht haben sollte. Es erübrigten dann für die Wirksamkeit im judäischen Landgebiet kaum mehr sechs Tage, mit denen auch Belser kein Auskommen fände. Nun glaubt er aber in der Wendung Jo 5, 18: *ἔλυεν τὸ σάββατον* wegen des Imperfektes einen Wink erkennen zu können, daß Sabbatverletzungen von seiten Jesu nicht erst damals zu „Pfingsten", sondern schon früher, nämlich zu Ostern 2, 23 ff., also „wiederholt" vorgekommen seien, daß demnach schon an jenem Paschafeste „die durch die Tempelreinigung grundgelegte feindselige Stimmung durch die Tätigkeit des 15. Nisan, diese angebliche Verletzung des Sabbatgebotes, eine Steigerung zum tödlichen Haß" erfahren habe[2]).

Das Argument ist jedoch vollständig wertlos. Jo 5, 18 lesen wir nicht bloß *ἔλυεν*, sondern auch *πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν* . . . und trotzdem wird jedermann zugeben, daß sich dieses Imperfekt *ἔλεγεν* ausschließlich auf die unmittelbar vorhergehende Äußerung Jesu (5, 17) bezieht. Die Imperfekte *ἔλυεν* und *ἔλεγεν* sind einfach bedingt durch das vorhergehende *ἐζήτουν* und durchaus nicht von einer langherdatierenden Gewohnheit zu verstehen.

---

[1]) Siehe darüber J. Bach, Monatstag und Jahr des Todes Christi, Freiburg i. Br. 1912. [2]) BA 9.

Es ist aber auch gänzlich unbegründet, daß schon am Pascha 2, 23 ff. „Sabbatverletzungen“ vorkamen! Davon schweigt der Bericht vollständig. Bisher hat man denn auch stets, und zwar mit Belser, erkannt, daß die Sabbatkonflikte in Galiläa erst nach Jo 5 verständlich sind. Wären aber schon am ersten Pascha derartige „Verletzungen“ des Sabbats erfolgt, daß es sofort zum „tödlichen Haß“ kam, dann müßte sich die Zukunft schon von da an total anders gestaltet haben. Überdies betont Johannes sehr stark, daß Jesus an jenem Pascha und in der Folge in Jerusalem das vielversprechendste Wirken gehabt hätte (2, 23 ff.). Das ist aber nicht zu vereinbaren mit dem „tödlichen Haß“, der Jesus angeblich zur sofortigen Abreise gezwungen haben soll!

Nehmen wir übrigens trotz allem an, Jesus habe noch vor Ablauf der Festoktav Jerusalem verlassen, wie auch schon BE 97 will, so kann das doch erst am Ende des 2. Osterfesttages gewesen sein, da dieser noch Sabbatruhe hatte. Der zweite Festtag war Dienstag, der 19. April; der Tag der Abreise der Morgen des 20. April, ein Mittwoch.

Der Aufenthalt Jesu in der Landschaft Judäa dauerte nach BE 115 „zwei bis drei Wochen“, nach BE 118 „höchstens ein paar Wochen“, nach BE 154 „etwa vierzehn Tage“. Auch diese Unsicherheit der Berechnung ist sehr bezeichnend. Solange sich Belser mit einem Abschnitte des Wirkens Jesu unmittelbar beschäftigt, erscheint ihm derselbe notgedrungen größer; wendet er sich aber einer neuen Periode zu, für die er eben momentan auch wieder eine merkliche Ausdehnung unumgänglich postulieren muß, dann schrumpft ihm unwillkürlich das Vergangene sichtlich zusammen und wird immer kleiner. Es geht ihm wie beim Blitzzug. Braust er heran, wächst er ins Große; blickst du ihm nach, wird er ganz klein!

Falls nun Jesus Mittwoch, den 20. April 29, Jerusalem verließ, so konnte er am nächsten Morgen, Donnerstag, den 21. April, in der Jordansau seine Lehrtätigkeit beginnen.

Bei der Beurteilung der Dauer der Tauftätigkeit Jesu „am Jordan“ hängt nun sehr viel davon ab, ob sich Jesus an einem und demselben Punkte aufhielt oder seine Tätigkeit von Stadt zu Stadt verlegte. Im ersteren Falle, wenn die Leute zu ihm kamen, konnte er tagaus tagein predigen und brauchte er zu einer ganz ansehnlichen Lehrtätigkeit eine verhältnismäßig kürzere Zeit. Wanderte er aber, wie später in Galiläa und in der Dekapolis und

in Peräa, von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf und von Synagoge zu Synagoge, so bedeutet eine solche Wanderlehre von drei bis vier Wochen soviel wie nichts.

Belser nimmt nun, — und hier befindet er sich in der besten Gesellschaft —, als ganz selbstverständlich an, daß sich der Heiland ständig am Jordan aufhielt und die Leute ebenso zu ihm hinausgingen, wie zu Johannes dem Täufer. So bestechend diese Annahme auf den ersten Blick erscheint, so wenig stimmt sie zu der Ausdrucksweise des vierten Evangelisten. Dieser sagt nicht: Jesus ging weg an den Jordan, sondern ganz allgemein: *Μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν καὶ ἐκεῖ διέτριβεν μετ' αὐτῶν καὶ ἐβάπτιζεν* (Jo 3, 22). Es wird nun aber niemand behaupten wollen, „das judäische Landgebiet" weise speziell auf die Jordansau hin. Vielmehr ist es ausgemacht, daß *ἡ Ἰουδαία γῆ* die Provinz Judäa im Gegensatz zur Metropole Jerusalem bezeichnet. Niemand hat ein Recht, den allgemeinen Ausdruck „in das judäische Landgebiet" auf das unbewohnte Gebiet am Jordan zu beschränken. Daß Jesus taufte, rechtfertigt dies noch lange nicht. Denn Wasser gab es bei allen Städten, wenngleich für die Tauftätigkeit gewisse Gegenden besonders geeignet waren, wie dies gleich darauf von Änon bei Salim gesagt wird. Man darf zudem nicht übersehen, daß bei Johannes die Taufe den Höhepunkt der Tätigkeit, bei Jesus aber nur den Anfangspunkt und eine Begleiterscheinung seiner Wirksamkeit bedeutete (Jo 4, 2).

Die eigentümliche Ausdrucksweise des vierten Evangelisten erhält noch mehr Gewicht, wenn wir seine sonstige Gewohnheit ins Auge fassen. In den übrigen Berichten nämlich gibt er für jedes Ereignis genau Ort und Zeit an. Das ist eine Regel ohne Ausnahme, wenigstens für den Ort, und von Jo 5 abgesehen auch für die Zeit. Ja auch hinsichtlich der Zeit besteht, recht besehen, nicht einmal für Jo 5 eine Ausnahme. Um so auffälliger ist es, wenn er hier für eine so bedeutende Tätigkeit Jesu, wie sie Jo 3, 26 voraussetzt, keine andere Ortsangabe bietet als den allgemeinen Ausdruck *Ἰουδαία γῆ*! Dazu kommt noch, daß er unmittelbar darauf die damalige Stelle der Johannestaufe genau fixiert, wie es bei ihm eben konstante Gewohnheit ist: „Es taufte aber auch Johannes in Änon bei Salim" (Jo 3, 23). Wenn ihm bei Johannes die Ortsangabe so am Herzen liegt, daß er sogar die Lage jenes Änon näher bestimmt, bei Jesus dagegen, an dessen Wirken ihm doch gewiß mehr lag, nur die höchst unbestimmte Wendung

Ἰουδαία γῆ passend erscheint, so kann man wohl nur annehmen, daß ihm für den Wirkungskreis Jesu gar keine engere Bezeichnung zu Gebote stand als das ganze judäische Landgebiet. Jesus wanderte eben auch in Judäa genau so von Stadt zu Stadt, wie er es gleich darauf in Galiläa tat, wo er sich sogar auf die dringenden Vorstellungen der Jünger und Kapharnaiten hin von diesem seinem Vorhaben nicht abwendig machen ließ: „Lasset uns anderswohin in die anstoßenden Ortschaften gehen, damit ich auch dort predige; denn dazu bin ich gekommen" (Mk 1,38). War er in Judäa etwa nicht dazu gesandt? Es wäre doch ganz sonderbar, wenn Jesus sein „Vaterland" von Anfang an prinzipiell schlechter behandelt hätte wie den halbheidnischen Norden und Osten! Im Gebiet des Philippus und in Peräa war ihm ja doch auch kein Ort zu schlecht, ihn zu besuchen! Es scheint eben das der Unterschied gewesen zu sein in der Missionsmethode Jesu und seines Vorgängers: Der strenge Gerichtsprediger ließ die Leute herauskommen zu sich in die zur Buße stimmende Steppe; „es kam zu ihm hinaus das ganze judäische Land und alle Jerusalemiten" (Mk 1, 5), er selbst suchte niemand auf! Der Heiland aber, der Bringer der Barmherzigkeit, suchte die verlorenen Schafe selbst auf, sogar einzelne Sünder, wie die Samariterin und den Zachäus, und bot sich ihnen an und streckte die Hand aus nach allen, und kein Winkel des Landes war, der nicht von der Stimme des guten Hirten wiederhallte.

Wir dürfen daher ohne Bedenken aus der Ausdrucksweise des vierten Evangelisten schließen, daß Jesus auch schon im ersten Stadium seiner Predigttätigkeit sich nicht an einem Ort vergrub, sondern hinging zu allen verlornen Söhnen des Hauses Israel. Und eben darum, weil der Fuß Jesu an keinem Orte lange haftete, weil Johannes gar keine Einzelangabe machen konnte, begnügte er sich notgedrungen mit der allgemeinen Wendnng: *εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν*. Wäre Jesus, wenn auch nicht an einem und demselben Orte, aber doch am Jordan geblieben, so hätte Johannes sicher dafür dasselbe Wort gebraucht, wie die Synoptiker vom Täufer: *ἐν τῇ ἐρήμῳ* (Mk 1, 4), *ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας* (Mt 3, 1) oder mit Lk (3, 3) ganz passend: *εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου*![1]) Worte standen genug zu Gebote auch für einen ausgedehnteren

[1]) Man beachte übrigens, daß Mt 3, 5 die Jordansgegend von der *Ἰουδαία γῆ* geradezu unterschieden wird!

Wirkungsbezirk am Jordan; wenn derselbe Johannes bei Jesus kein solches fand, er, der noch beim Täufer geschrieben hat: „Dies ist zu Bethanien geschehen, jenseits des Jordans, wo Johannes taufte" (1, 28), so bleibt uns keine andere Wahl als die Annahme: Jesus hat entweder gar nicht, oder doch nicht ausschließlich am Jordan getauft, sondern lehrte und ließ taufen im ganzen Lande Judäa.

Mit diesem Bilde von der Lehrtätigkeit Jesu stimmt auch viel besser die Art überein, wie Johannes die Reise Jesu durch Samaria motiviert: *Ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας* (4, 4). Nicht willkürlich, sondern notgedrungen *(ἔδει)* hat Jesus den Fuß ins Apostatenland gesetzt, und die Judäer durften ihm darob keinen Vorwurf machen! Es stimmt ganz mit der Tendenz des vierten Evangelisten überein, wenn wir seine Worte so auffassen. Keiner von seinen Vorgängern war so sichtlich bemüht, die Verwerfung der Juden zu einer selbstverschuldeten zu stempeln wie Johannes. Das war offenbar apologetisches Bedürfnis seiner Zeit und daher ist der „antisemitische" Charakter seines Evangeliums — dieses moderne Wort recht verstanden! — Ausfluß der Rücksicht auf die Lage seines Leserkreises.

Wenn man Jesus als Samaritan beschimpfte, wie uns die Synoptiker erzählen, so sollte nach der Absicht des Johannes unter allen Umständen verhütet werden, jenem Schimpf und Vorwurf der Feinde eine gewisse Berechtigung zu geben durch die Erzählung, die er um ihres feierlichen Selbstzeugnisses Jesu willen nicht übergehen durfte. Daher auch die Betonung, daß er trotz der großen Empfänglichkeit der Samariter und ihrer dringenden Einladung nur zwei Tage blieb, gerade soviel, als nötig war, einen Samen zu säen, dessen Frucht andere ernten sollten (4, 40; vgl. 37. 38). Daher auch die geflissentliche Hervorhebung (4, 4), daß der Heiland keineswegs aus Vorliebe für die Samariter und Mißachtung seines eigenen Volkes (siehe: salus ex Judaeis . . . vos adoratis, quod nescitis . . . 4, 22) zu den Samaritern gegangen, sondern gleichsam wider seinen Willen durch die Macht der Verhältnisse dazu gedrängt wurde.

Das aber wäre völlig unverständlich, wäre Jesus von der Jordansau nach Norden aufgebrochen! Von dort führte eine sehr frequente und fast allgemein von den Galiläern benützte Wallfahrtsstraße an den See Genesareth und nach Kapharnaum, dem vorläufigen ersten Ziele Jesu; denn dort wollte er sein Standquartier für die nächste Zeit errichten! Diese Route mußte sich ja auch

darum empfehlen, falls Jesus am Jordan war, weil ihm hier kein Hindernis in den Weg kam; im Gegenteil, jeder Schritt auf jener Straße brachte ihn weiter weg aus dem Machtbereiche seiner Gegner, und gerade das war es ja doch, worum dem Heiland eben damals hauptsächlich zu tun war!

Befand sich aber der Heiland am Abschluß einer von Jerusalem aus über den Süden des eigentlichen Judäas nach West und Nord umbiegenden Predigttour, als die Trauerkunde von der Gefangennahme des Täufers und der nun mit aller Kraft gegen Jesus selbst sich wendenden Eifersucht der Pharisäer des Südreiches beim Heiland eintraf (Jo 4, 1 ff.; Mt 4, 12), da mußte Jesus entweder nach Jerusalem ziehen und den Kampf aufnehmen, oder er mußte, wollte er den Entscheidungskampf hinausschieben und ihm vorläufig ausweichen, Jerusalem und die Südprovinz meiden. Aber den Pharisäern einerseits aus dem Wege gehen wollen (*ἀναχωρεῖν* Mt 4, 12) und anderseits den Weg über den Jordan wählen, wäre eine Unbegreiflichkeit gewesen, — falls Jesus eben nördlich von Jerusalem an der samaritanischen Grenze stand. Und das will Johannes offenbar sagen. Denn um des bloßen Umweges willen konnte er noch nicht von einer Notwendigkeit (*ἔδει*) reden, Samaria zu durchqueren. Befand sich aber der Herr am Jordan, so war eine solche Notwendigkeit nicht vorhanden, vielmehr die Wahl der Jordanstraße zur absoluten Notwendigkeit geworden. Es hat zwar neuerdings jemand versucht, das *ἔδει* von der inneren Nötigung Jesu zu verstehen, der Heilsbegierde der Samariter zu Hilfe zu kommen bzw. jenes Weib zur Buße zu führen, aber diese Auffassung des Textes ist eine allzu flagrante Entwürdigung der schriftstellerischen Fähigkeiten des Johannes und würde zudem die Tendenz desselben, Jesus von aller Schuld an dem Vorwurf der Juden über seine Hinneigung zu den Samaritern freizusprechen, durchkreuzen, ja ihm neue Nahrung gegeben haben. Welchem halbwegs fähigen Erzähler würde man zutrauen zu schreiben: „Jesus mußte durch Samaria reisen“, wenn er hätte sagen wollen: Jesus verlangte darnach, einem gefallenen, aber edel veranlagten Weibe und seinem Volke zuhilfe zu kommen?

Es darf also als sicher angenommen werden, daß Jesus durch seinen damaligen Aufenthaltsort mit Rücksicht auf die Notwendigkeit, den Pharisäern Jerusalems auszuweichen, gezwungen wurde, den Weg über Sichem einzuschlagen. Dann aber haben wir hier wirklich ein beweiskräftiges Argument gegen die Annahme, der

Heiland habe am Jordan seine Lehr- und Tauftätigkeit entfaltet, stehen aber auch vor der Unmöglichkeit, mit drei Wochen, geschweige mit vierzehn oder gar, wie jetzt BA 10 will, „nur etwa zwölf Tagen“ judäischer Lehrtätigkeit Jesu ein Auskommen zu finden.

Dieses Resultat von Textstudien gibt aber auch die befriedigendste Antwort auf ein Argument, das immer wieder gegen eine mehrjährige Lehrtätigkeit Jesu vorgetragen wird, es sei eine unausfüllbare Lücke gegeben, wenn man den Aufenthalt Jesu in Judäa auf 8—10 Monate ausdehne, wie das notwendig sei, wenn die Rückkehr über Sychar im Januar oder Dezember stattgefunden hätte. Ja, wenn Jesus an einer einzigen Stelle an der Jordansau predigte, die Leute zu sich herauskommen ließ — versteht sich in ganzen Scharen — dann kann man sich wirklich kaum vorstellen, er habe drei Vierteljahre hierzu verwendet. Ist er aber von Stadt zu Stadt, von Synagoge zu Synagoge gezogen und hat er überall solange als Bußprediger verweilt, daß man seinen Bemühungen um sein Volk den Ernst nicht absprechen konnte, so bedurfte es keiner geringen Zeit, um halbwegs das Land von Süd bis Nord und Ost nach West zu bereisen. Man wird sich doch wohl nicht vorstellen, daß Jesus dem berüchtigten Samariternest Sychar mehr Tage gewidmet hat als irgendwelcher echt jüdischen Ortschaft! Notiert ja doch Johannes augenscheinlich mit einer gewissen Absicht, daß der Herr dort (nur) zwei Tage verweilte, trotz der Empfänglichkeit der Leute! Dieser Aufenthalt ließ sich also offenbar gar nicht vergleichen mit der Sorgfalt, die Jesus „den Seinen“ geschenkt hatte. Dann aber braucht man nur die Zahl der Städte und Dörfer Judäas[1]) in Rechnung zu ziehen, um ein anderes Urteil zu erhalten von der scheinbaren Armut eines dreivierteljährigen Wirkens im Südreich.

Allerdings wird so die synoptische Frage und das johanneische Problem anscheinend bedeutend schwieriger; dafür aber auch ein Wort verständlicher, das Johannes an den Abschluß seines messianischen Beweises gesetzt und ein zweites Mal wiederholt hat: „Noch viele andere Zeichen hat Jesus vor den Augen seiner Jünger gewirkt, die in diesem Buche nicht geschrieben sind (20, 30; 21, 25a), bei deren Aufzählung im einzelnen wohl die Welt die Bücher nicht fassen könnte, die geschrieben werden müßten“ (21, 25b).

---

[1]) Siehe etwa J. Kohout, Flavius Josephus' Jüdischer Krieg I (Linz 1901) 235 n. 54 ff.; II 622 f. Ausführlicheres darüber im 2. Teile meiner Untersuchungen.

Der Umstand, daß sich die Missionsarbeit Jesu viermal in wesentlich gleichem Verlauf wiederholte — Judäa, Galiläa, Dekapolis, Peräa —, machte es den zwei ersten Evangelisten möglich, das Lebensdrama Jesu auf einem einzigen Schauplatz der Hauptsache nach verständlich zu machen und mit Ausnahme weniger Ergänzungen aus den Ereignissen der anderen Provinzen sich mit Galiläa zu begnügen: für Palästinenser einerseits und für Römer anderseits war nicht nur die judäische Periode, sondern waren auch die beiden transjordanischen Wirkungskreise nicht mehr nötig, um Jesum bzw. den Evangelisten auf jene Fragen antworten zu lassen, die für solche Leser brennend waren. Lukas allerdings, der schon weiterschauende Interessen verfolgte, mußte schier zur Hälfte seinen Stoff aus den außergaliläischen Ereignissen ergänzen, während für die Zwecke des Johannes der Bericht sämtlicher drei Vorgänger nicht mehr ausreichte. Wenn er es dabei unterließ, auf seinem Lieblingsschauplatz das synoptische Schema (Anfangserfolge, beginnender und sich steigernder Haß, Buß- und Reichspredigt, esoterische Missionsmethode) vorzuführen, so erklärt sich das schon daraus, daß dieses alles — nur auf anderem Boden — von den drei Vorgängern vollständig genügend erzählt worden war. Da Johannes die Synoptiker voraussetzt und auf ihren Schultern steht, konnte er sich damit begnügen, die im Grunde n u r dem e r s t e n Teile der galiläischen Wirksamkeit entsprechende Lehrtätigkeit Jesu in Judäa mit einem einzigen Satze abzutun, wobei es ihm sogar noch möglich war, dem Bilde der Vorgänger durch einige rasche Pinselstriche ein sehr charakteristisches Licht aufzusetzen: Post haec venit Jesus et discipuli eius in terram Judaeam et illic demorabatur c u m e i s et b a p t i z a b a t (3, 22). Später erachtete er es dann nur noch für angezeigt, zu bedeuten, die Tauftätigkeit sei bei Jesus im Gegensatz zu Johannes nicht Hauptsondern Nebensache gewesen und habe daher von den Synoptikern unbedenklich übergangen werden können (4, 2).

Wer dieses ruhig überlegt und sich aus der Lektüre der einzelnen Synoptiker überzeugt, daß jeder derselben mit seinem Schauplatz vollkommen ausreichte, um uns die Art des Auftretens Jesu, die Wurzeln seiner Erfolge, aber auch des wider ihn immer drohender sich erhebenden Widerspruches und endlich den Todesbeschluß verständlich zu machen, der kann es bei einiger Besonnenheit nicht mehr befremdlich finden, wenn erstens die S y n o p t i k e r auf den judäischen Schauplatz vollständig verzichteten und zweitens

Johannes selbst aus demselben nur jene Ereignisse hervorhob, die mit dem galiläischen Wirken nicht mehr parallel waren, sondern in ihrer Eigenart der Besonderheit seines ausgesprochenen Zweckes dienten.

Sollte dabei immer noch das Gefühl vorwiegen, daß die Annahme einer nur vierzehntägigen judäischen Anfangstätigkeit unseren biblisch-apologetischen Interessen dienlicher wäre, so müssen wir den Mut besitzen, auf diesen angeblichen Augenblicksvorteil zugunsten der Wahrheit zu verzichten, in der Überzeugung, daß vielleicht später einmal eine Zeit kommt, in der diese Wahrheit vorteilhafter ist als die gegenwärtig willkommenere Fiktion.

Die vorhergehende Beweisführung für die Wandermission im ganzen judäischen Landbezirk beruht auf so solidem Fundament, daß wir eigentlich jetzt schon unser Urteil, ob die Zeit von zwei bis drei Wochen oder gar „zwölf Tagen" für Judäa ausreicht, mit voller Sicherheit fällen und ein entschiedenes „Nein" sprechen könnten. Der Vollständigkeit halber jedoch wollen wir uns einmal auf den Standpunkt der Majorität und speziell Belsers stellen und schauen, ob dieses Endurteil wesentlich anders lauten müßte, wenn Jesus wirklich auf eine verkehrsreiche Jordansfurt allein seine Wirksamkeit beschränkte und die zuströmenden Volksmassen hier erwartete.

Donnerstag, den 21. April des Jahres 29 n. Chr. konnte Jesus im besten Falle seine Lehrtätigkeit an dem von ihm gewählten Punkte Judäas in Angriff nehmen.

Wie lange mag dieselbe etwa gedauert haben? BA 13 gibt uns dafür ein ganz bestimmtes Datum: „Ungefähr am 2. Mai 782 verließ Jesus ... Judäa und zog durch Samaria nach Galiläa", so zwar, daß „am 6. Mai, jedenfalls zwei Tage vor dem Auftreten in der dortigen Synagoge am Sabbat ... die Ankunft in Kapharnaum erfolgte" [1]). Diese Angabe stimmt ziemlich genau überein mit BE 160, wonach der erste Aufenthalt Jesu in Galiläa in die Zeit vom 7. Mai bis 4. Juni zu verlegen ist.

Ein Unterschied besteht nur in der Bestimmtheit, mit der jetzt der Gelehrte bei diesem Datum bleibt, während sich im Johanneskommentar noch eine sehr charakteristische Unsicherheit der Datierung unangenehm bemerkbar machte: An jenen Stellen, an denen der Aufenthalt in Judäa besprochen wird, wurde dieser als verhältnismäßig lang vorausgesetzt und der Beginn der galiläischen

---

[1]) BA 17.

Wirksamkeit hinausgeschoben; sobald aber letztere zur Darstellung kam, trat in dem Gedächtnis des Gelehrten ersterer mehr zurück und es erfolgte unwillkürlich eine Verkürzung desselben. Im Drange der Schilderung der Bußpredigt Jesu in Judäa erstreckt BE 124 ihre Dauer „nicht ganz bis Mitte Mai"; 30 Seiten später aber erfolgte die Ankunft in Kapharnaum schon „Anfang Mai", näherhin „in der ersten Woche des Mai"[1]). Hier stand eben schon die Bedeutsamkeit der bis vor Pfingsten zu beendigenden ersten galiläischen Periode zu gewaltig vor Augen, als daß im Ernste mit der Möglichkeit gerechnet werden durfte, daß sie erst von „Mitte Mai" an begonnen hätte.

Damals scheint Belser diese Selbsttäuschung gar nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein, und er redete unbefangen von einer „zwei- bis dreiwöchentlichen" oder wenigstens „etwa vierzehntägigen" Tätigkeit in Judäa, obwohl für sie unter Zugrundelegung des Beginnes in Galiläa am 7. Mai in Wirklichkeit kaum mehr als eine halbe Woche zur Verfügung steht. Seither hat sich aber der Gelehrte mit der Kürze der Dauer der judäischen Tätigkeit so befreundet, daß das einst vorwaltende instinktive Bedürfnis nach einer „zwei- bis dreiwöchentlichen" Frist schließlich mehr und mehr schwand und B. nunmehr bei einer nur „etwa zwölftägigen" Dauer angelangt ist.

Was ihn dazu vermochte, ist offenbar die Erkenntnis, daß denn doch auch für die Reise von Judäa über Sichem und Kana nach Kapharnaum notwendig einige Tage in Rechnung gezogen werden müssen, weshalb der Aufbruch von Judäa schon am 2. Mai[2]) erfolgen mußte. In diesem Falle blieben tatsächlich für die Ἰουδαία γῆ knapp 12 Tage übrig, vorausgesetzt natürlich, daß Jesus wirklich vor Ablauf der Festwoche am 20. April Jerusalem verlassen haben sollte.

Es ist zwar kaum zu fürchten, daß sich jemand im Ernst mit einer zwölftägigen Dauer der judäischen Lehrtätigkeit Jesu abfinden könnte, auch wenn er mit BA 10 diese als eine bloße „Einbringung der ... am Osterfeste zu Jerusalem gepflanzten Frucht" ansehen wollte[3]). Trotzdem müssen wir noch hinzufügen, daß

[1]) BE 153. 155. [2]) BA 13.

[3]) Diese Auffassung verstößt gegen alle Analogie im Leben Jesu. Die Galiläer waren weit empfänglicher als die Judäer, und trotzdem war Jesu Wirken unter ihnen ein mühevolles Säen und nicht ein frohes Ernten! Die Berufung auf Jo 4, 38 ist so handgreiflich verfehlt, daß man darüber kein Wort zu verlieren braucht!

auch diese geringe Frist in Wahrheit nicht zur Verfügung steht, wenn Jesus schon am 6. Mai in Kapharnaum ankam: Reiste der Heiland erst am 2. Mai von Judäa ab, so konnte er Freitag, den 6. Mai, nicht in Kapharnaum eintreffen, noch weniger Samstag, den 7. Mai, das Synagogenwunder wirken[1]). Hat er aber am 7. Mai in der Synagoge von Kapharnaum gelehrt, so ist er unmöglich erst am 2. Mai in Judäa aufgebrochen.

Wir wollen bei dieser Berechnung sogar als möglich, wenn auch höchst unwahrscheinlich, gelten lassen, daß auf der Reise von Sichem nach Kana etwa „die beiden Brüderpaare . . . irgendwo nach rechts abzweigten“ und direkt nach Kapharnaum vorausmarschierten[2]). Trotz allem brauchen wir für die Reise Judäa-Sychar zwei Tage (Jerusalem-Sychar 18 Stunden!), wobei wir die Strecke Jordan-Jerusalem nicht einmal in Anschlag bringen. Trat Jesus am Montag, 2. Mai, frühmorgens die Reise an, so konnte er zur Not Dienstag abends oder richtiger Mittwoch vor Mittag (Jo 4, 6) am Jakobsbrunnen eintreffen. Daß es sich um die Mittagszeit handelt, geht ja klar hervor aus der Absicht der Jünger, in der Stadt Speise zu kaufen, um sie zu Jesus herauszubringen: Wäre es gegen Sonnenuntergang hin gewesen, so war es das Erste, ein Obdach zu suchen[3]), da ein Nächtigen im Freien im Januar-Februar noch weniger ratsam gewesen wäre, wie später zu Ostern[4]).

In Sychar blieb Jesus zwei Tage: Es sind das wohl volle Tage, da Johannes Ursache hat, den Aufenthalt bei den Samaritanern als kurz darzustellen.

Mindestens also Mittwoch und Donnerstag sind so vorübergegangen, und frühestens Freitag, den 6. Mai, morgens verließ Jesus Sichem. Von dort bis Kana sind wiederum zwei starke Tagereisen. Im allerbesten Fall konnte also Jesus etwa am Sonntag, den 8. Mai, in Kana eintreffen, da der Samstag als Reisetag nicht mitzählt. „Die Brüderpaare“ kamen aber erst am nächsten Tag (Montag, den 9. Mai), in Kapharnaum an, da der Weg dahin um eine halbe Tagereise länger ist, auch wenn sie sich etwa schon in Sychar von Jesus trennten und über Skythopolis jordanaufwärts gingen.

Der regulus in Kapharnaum konnte somit im besten Falle Montag, den 9. Mai, erfahren, daß Jesus in Galiläa angekommen

---

1) BA 17. 2) BA 16. 3) Lk 9, 52.

4) Jo 6, 4; vgl. Lk 9, 12. Vgl. dazu Kap. 3 § 2.

sei [1]), und Dienstag in Kana eintreffen: Kurz, auch wenn Jesus dem abreisenden Hofbeamten sozusagen auf dem Fuße folgte, sofort in Kapharnaum, etwa schon am 12. Mai (Donnerstag) ein zahlreiches Publikum um sich sammelte und am Seegestade belehrte, und gleich am Freitag etwa die vier Jünger von den Schiffen weg berief, was so unglaublich klingt, wie nur denkbar, so konnte der Sabbat, an dem Jesus in Kapharnaum die Wunder wirkte, immer nur frühestens der 14. Mai, nie aber der 7. Mai sein. Wie unerträglich aber der Verlust dieser Woche für die Einjahrstheorie wäre, sieht man schon daraus, daß Belser sich lieber dazu entschloß, den Aufenthalt in Judäa von „zwei bis drei Wochen" auf etwa zwölf Tage zu reduzieren, als daß er auf jene Woche zuungunsten der galiläischen Tätigkeit verzichtet hätte. Wir werden im folgenden Kapitel diese Handlungsweise Belsers sehr wohl verstehen lernen: die erste galiläische Periode hat absolut keinen Sinn mehr, wenn sie nicht doch eine halbwegs respektable Dauer hatte [2]). Sogar BA 19 braucht für sie „ungefähr vier Wochen" (6. Mai bis zum „3. oder 4. Juni", ebd. 20). Leider ist dem nicht so: Jesus kam nicht „Anfang Mai" [3]), sondern etwa Mitte Mai nach Kapharnaum und verließ die Stadt, die Einjahrstheorie vorausgesetzt, nicht erst am 3. oder 4. Juni, wie wir noch sehen werden. Von „vier Wochen" kann keine Rede sein.

Wie würde sich nun aber die Berechnung gestalten, wenn wir tatsächlich die Synagogenpredigt in Kapharnaum auf Samstag, den 7. Mai, festsetzen? Mindestens zwei Tage brauchen wir auch nach BA 17 für die Predigt Jesu am Meere und die Jüngerberufung: somit Donnerstag und Freitag. Der Mittwoch konnte der Reise Jesu von Kana nach Kapharnaum dienen. Dienstag wäre somit das Wunder am Sohn des Hofbeamten. Drei Tage,

---

[1]) ἥκει Jo 4, 47 kann unmöglich von der bevorstehenden, sondern nur von der bereits vollzogenen Ankunft Jesu in Galiläa verstanden werden. Vgl. F. Blaß, Grammatik des ntl Griechisch [2], Göttingen 1902, 191 f. § 56, 6; A. Debrunner-F. Blaß, Göttingen 1913, 187 § 322.

[2]) Hier sei nur nebenher erwähnt, daß es auch nicht angeht, die Ankunft Jesu in Kapharnaum auf den 6. Mai, einen Freitag, anzusetzen und in einem Atem (in derselben Zeile!) zu sagen, die Ankunft sei „zwei Tage vor dem Auftreten in der dortigen Synagoge am Sabbat" (BA 17) erfolgt, — so begrüßenswert es auch ist, daß Belser erkennt, dem Synagogenwunder sei „die Predigt über die Notwendigkeit der Buße" . . . (Mt 4, 17) und „die Berufung der beiden Brüderpaare — am Vortag des Sabbats — vorausgegangen". (Ebd.) [3]) BE 153.

wegen des dazwischenfallenden Sabbats sogar vier Tage beansprucht die Reise der Brüderpaare von Sychar bis Kapharnaum: Also erfolgte der Aufbruch von Sychar spätestens Freitag, den 29. April, wobei wir annehmen, daß der regulus mit Jesus gleich bei dessen Ankunft in Kana zusammentraf. Zwei Tage hielt sich der Herr in Sychar auf (Mittwoch und Donnerstag), zwei Tage zum allermindesten verlangt die Reise von Judäa (Jordan) zum Jakobsbrunnen (Montag und Dienstag), somit brach Jesus von Judäa aus spätestens am Montag, den 25. April, in aller Frühe auf.

Am 20. April hatte aber Jesus Jerusalem verlassen — der 19. April als zweiter Osterfesttag mit Sabbatcharakter fällt eben außer Betracht —, am 21. April, Donnerstag morgens, hatte er dann die Tauftätigkeit in der Ἰουδαία γῆ begonnen.

Somit erübrigen für die ganze judäische Tätigkeit die Tage vom 21. bis 24. April inklusive, das sind vier Tage, nicht aber zwölf Tage. Was sind aber vier Tage, oder sogar meinetwegen zwölf Tage für eine Predigttätigkeit, die selbst die mindestens halbjährige Taufwirksamkeit des Johannes in den Schatten stellte oder doch erreichte (Jo 4, 1)? Ist es denkbar, daß in dieser Spanne Zeit die Kunde ihrer natürlich schon vorliegenden Erfolge bis Salim drang, die Eifersucht und Denuntiation der Johannesjünger hervorrief, nach deren Zurückweisung die Gefangennahme des Täufers eintrat, deren Kunde zugleich mit der von den bösen Plänen der jerusalemitischen Pharisäer bis zu Jesus gelangte und so die Abreise nach Galiläa erzwang? Stellen wir uns doch nur einmal dieses Hin und Her der Nachrichten vor Augen, wie können wir dann mit zwei Wochen ein Auskommen finden?

Wenn gar noch die neueste Berechnung Belsers zuträfe und die Gefangennahme des Täufers zu „Anfang des Monats Mai“ [1]) stattgefunden hätte, wie konnte da Jesus auf die Kunde davon — „am 2. Mai“ — von Judäa aufbrechen?

Das sind ja alles ganz unmögliche Annahmen! Wer würde übrigens glauben, daß die Reisen Jesu in jenem Schnelläufertempo erfolgt seien, das wir oben der Berechnung zugrunde gelegt haben? Hier ist alles im höchsten Grade unwahrscheinlich! Jeder Tag darüber hinaus aber ist für die Einjahrstheorie ein unersetzlicher Verlust!

Der Widersinn, der in dieser Einschnürung der judäischen Tätigkeit liegt, wird aber erst recht groß, wenn wir die dies-

---

[1]) BA 15.

bezüglichen Angaben des Johannesevangeliums voll auf uns wirken lassen: Die Tauftätigkeit Jesu in Judäa wird vom vierten Evangelisten in einer Weise geschildert, daß alle Züge dieses Bildes den Eindruck erwecken, diese Wirksamkeit müsse eine durchgreifende und umfassende gewesen sein, während alle Momente, die Belser da und dort, zumal aber in seinem Kommentar, für eine relativ kurze Dauer derselben vorbringt, offensichtlich von der Absicht diktiert erscheinen, den Johannesbericht der Einjahrstheorie gefügig zu machen. Im Grunde ist seine Argumentation eine konsequente Abwehr des Eindruckes, den das vierte Evangelium auf jeden unbefangenen Leser macht [1]).

Johannes berichtet, Jesus sei samt seinen Jüngern in den judäischen Landbezirk gekommen und habe dort mit ihnen bleibenden Aufenthalt genommen und eine dauernde Tauftätigkeit entfaltet: die Imperfekte *διέτριβεν* und *ἐβάπτιζεν* (3, 22), denen noch dazu die Umschreibung *ἦν βαπτίζων* parallel gestellt wird (3, 23), fordern notwendig die Annahme einer längeren Dauer dieses Aufenthaltes.

Übrigens würde schon der Ernst, der allen Schritten Jesu beizumessen ist, verbieten, sein Unternehmen als ein Produkt einer Laune aufzufassen, die ebenso rasch ein Ende nahm, wie sie begonnen hatte: Mit dem Apparat seiner Jünger geht er an ein Werk, das an und für sich schon töricht ist, wenn es nicht als nachdrückliche Bemühung geplant ist; sieht er voraus, daß ihm nur etliche Tage zu Gebote stehen werden, so darf er sich vor seinen Gegnern nicht die Blöße geben, etwas Großes zu beginnen, um nach wenigen Tagen kleinlaut abzuziehen. Hätte also der Evangelist nur geschrieben: „Hierauf kam Jesus in das judäische Landgebiet, um dort zu predigen," so würde daraus allein schon ein besonnener Leser auf ein ernstes Unternehmen geschlossen haben. Aber Johannes war dies noch nicht genug, sondern durch drei Imperfekte tut er ein Übriges, um solchen Eindruck zu verstärken. Hätte er nur zwei Wochen oder zwölf Tage damit andeuten wollen, so hätte er nach derartigen Ausdrücken diese unerwartete Kürze des Aufenthaltes ebenso hervorheben müssen, wie er dies bezüglich Sychars gewissenhaft getan, obwohl er ohnehin dort gleich anfangs den Aufenthalt Jesu als eine eilige Durchreise charakteri-

---

[1]) Es genügt, zum Beweise dessen auf die Ausführungen BE 115 ff. zu verweisen; seine Gründe sind sämtlich in den Text eingetragen, nicht aber aus ihm abgeleitet!

siert hatte („Jesus verließ Judäa und begab sich wieder hinweg nach Galiäa. Dabei mußte er aber durch Samaria hindurchziehen" 4, 3 f.), während er die Tauftätigkeit in Judäa als eine vorbedachte, Judäa als planmäßig gewähltes Wirkungsgebiet bezeichnete.

Anstatt aber vor einem solchen falschen Scheine zu warnen, verstärkt er neuerdings diesen Eindruck, wenn er erzählt, daß der Täufer eigens seine Wirksamkeit nach Änon verlegt, dort absichtlich eine besonders günstige Taufgelegenheit aufgesucht, einen großen Zulauf von längerer Dauer *(παρεγίνοντο)* und viel Erfolg hatte *(ἐβαπτίζοντο)* (3, 23).

Abermals verstärkt der Evangelist den schon gewonnenen Eindruck, wenn er diese Täufertätigkeit als eine der Wirksamkeit Jesu gleichzeitige hinstellt, einen Streit der Johannesjünger über die Taufe erwähnt und als Folge deren Versuch bezeichnet, ihren Meister zum Protest gegen seinen „Schüler" zu verleiten. Wenn wir auch geneigt sind, anzunehmen, daß die Behauptung: „Alle kommen zu ihm" (3, 26) eine in ihrer Erregung wurzelnde Hyperbel sein dürfte, so belehrt uns das Verhalten des Täufers, daß er doch die Erfolge Jesu als so beachtenswert ansah, daß seine eigene Anhängerschaft diesem gegenüber so gut wie nichts bedeutete: Nicht zu dem Täufer, sondern zu Jesus hält die Braut, scl. das Volk; er, Johannes, hat die Braut nur eine Zeitlang geführt; aber die Braut hat nicht ihn, sondern Jesum anerkannt, den Brautführer verlassen und mit Jesus, dem Bräutigam, sich verbunden; er, Johannes, kann nichts tun, als dieser Vereinigung zusehen und sich ihrer freuen (3, 29), und dieser Übergang des Volkes zu Jesus ist schon ein so vollständiger geworden, daß die Freude Johannis als des Brautführers damals bereits eine vollendete gewesen ist (ebd.). Wäre der Erfolg Jesu nicht tatsächlich ein unvergleichlich großartigerer gewesen, so hätte Johannes unmöglich so argumentieren können: Jesus hat das Volk, nicht ich;

Jesus ist daher der Bräutigam, nicht ich!

Wäre die Anhängerschaft des Täufers auch nur annähernd so groß gewesen, wie der Zulauf zu Jesus, so wäre es auch ganz unerklärlich, warum Johannes den Neid seiner Jünger nicht auch durch den Hinweis gedämpft hätte: Vergönnt ihm doch die paar Häuflein Anhänger; ich habe ja noch viel mehr!

Nachdem wir im 3. Kapitel des Johannes diesen Eindruck gewonnen, begegnet uns sofort an der Spitze des 4. Kapitels eine neue Beteuerung, daß Jesus in der Tat schon viel mehr Anhänger

gewonnen hatte als der Täufer (4, 1 ff.), und es ist ganz unerfindlich, wie Belser behaupten konnte, die Darstellungsweise des Johannes zeige deutlich, daß er die Urheber dieser Aussage, nämlich „die Späher (der Pharisäer), einer groben Übertreibung und die Pharisäer leichtgläubiger Voreingenommenheit zeihen wolle“ [1]). Der vorhergehende Bericht des Johannes ebenso wie der jetzt erwachende Neid der Pharisäer nötigt uns vielmehr zur Annahme, der Evangelist wolle durchaus nicht etwa die Gegner desavouieren, sondern im geraden Gegenteil die Erfolge Jesu in Judäa abermals aus einem Gegnermund bekräftigen lassen: Erst tun dies die Johannesjünger, und dann sind es die Pharisäer, die gleich jenen bestätigen müssen, daß die Erfolge Jesu staunenswert waren.

Durchgängig läßt ja der vierte Evangelist die Überlegenheit Jesu über den Täufer hervortreten, schon im Prolog („Nicht war er das Licht . . .“), in der Selbstaussage des Zachariassohnes („Dieser ist es, über den ich sagte: Nach mir kommt ein Mann, der mich übertrifft, weil er vor mir war“ 1, 30. „Er muß wachsen, ich abnehmen . . . Wer von oben ist, ist über alle . . . Maßlos gibt Gott (ihm) den Geist“ 3, 30 ff.), endlich auch hier bezüglich der ungleichen Erfolge. Es wäre also ganz gegen die Tendenz des Evangelisten, anzunehmen, er habe die Aussagen, sei es der Johannesjünger, sei es der Pharisäer, hier mißbilligend referiert.

Es ist ferner eine der Nebenabsichten des vierten Evangeliums, zu zeigen, daß die Behauptung der Juden unrichtig sei, Jesus habe nie im eigentlichen Israel (Judäa) Ansehen zu erwerben vermocht, sondern nur eine konsequente bündige Ablehnung gefunden! Man wollte damit seiner Messianität präjudizieren. Niemand anders als Belser hat in seiner Rezension von B. Weiß [2]) dessen Auffassung von Jo 8, 30 ff. durch den Hinweis auf die bei Johannes auch sonst betonte judäische Jüngerschaft Jesu zu korrigieren versucht. Wie bekannt, hat der vierte Evangelist noch in seinem Rückblick über das gesamte Wirken Jesu gegen die Ansicht polemisiert, daß der Heiland in Judäa, besonders aber unter den höchsten Kreisen keinen Eingang gefunden habe (12, 42). Auch früher hat er Wert darauf gelegt, zu zeigen, daß „viele (Judäer) an Jesus zu glauben anfingen“ (8, 30. 31) und das Lazaruswunder gerade in den judäischen Kreisen starke Wirkung übte

---

[1]) BE 126. [2]) Das Johannesevangelium als einheitliches Werk geschichtlich erklärt, in: Theologische Quartalschrift XCV (1913) 125 ff.

(11, 45. 48. 55 f.). Wie kann man nun einem solchen Berichterstatter zumuten, er habe die Angabe der Pharisäerkundschafter über das Überhandnehmen des Ansehens Jesu in Judäa als eine „arge Übertreibung“ brandmarken wollen?

Der Text enthält kein einziges Wort der Korrektur der den Pharisäern zugekommenen Nachricht hinsichtlich der Zahl der Getauften, wohl aber eine Berichtigung hinschtlich des Taufenden: Nicht Jesus selbst vollzog diesen Akt, sondern er überließ ihn seinen Jüngern. Wenn Johannes es für der Mühe wert hielt, sogar in diesem unbedeutenden Punkte ausdrücklich eine Korrektur vorzunehmen, so ist dies Beweis genug, daß er hinsichtlich der viel wichtigeren Seite der Nachricht an die Pharisäer, hinsichtlich der Größe des Zulaufes, auf der hier doch der ganze Ton ruht, nichts zu berichtigen hatte und nichts berichtigen wollte! Wie nämlich die Tendenz des Verfassers es ihm nahelegte, die Taufe des Johannes als etwas unter dem eigentlichen Berufe Jesu Stehendes zu kennzeichnen, so forderte dieselbe Tendenz des Evangelisten, die Zahl der Jünger Jesu als hoch über dem Anhange des Täufers stehend darzustellen. Darauf war sein Bestreben gerichtet und nicht auf das Gegenteil.

Daß wir damit dem Evangelisten nicht den Vorwurf machen wollen, er habe übertrieben, versteht sich von selbst bei der Einschätzung der Wahrhaftigkeit und der scharfen Mißbilligung der Lüge, die wir gerade in diesem Buche finden (8, 32. 44 f. 55 . . .). Nur soviel wollen wir behaupten: Das, was er über die Zahl der Jünger Jesu angibt und durch andere angeben läßt, darf nicht im Mindestmaße verstanden, sondern muß in einem relativ vollen Sinn genommen werden. Die Ehrlichkeit des Verfassers steht uns dafür ein, daß er jene Angaben nicht unkorrigiert gelassen hätte, wenn sie sich mit der Wahrheit nicht vertragen würden. Im übrigen ist es ganz falsch, die Pharisäer der Leichtgläubigkeit und der Neigung zu bezichtigen, die Erfolge Jesu zu übertreiben! Jeder Erfolg Jesu war ihnen unwillkommen, und gerade in dem Augenblick, da ihnen die Unschädlichmachung des Täufers eine gewisse Befriedigung gewährte, mußte ihnen die Nachricht doppelt unbequem sein, daß die letzten Dinge ärger seien als die ersten. Was man will, das glaubt man gern; was aber wider allen Wunsch verstößt, das untersucht man um so gewisser, je unangenehmer die Sache ist. Es liegt daher gerade darin, daß es die Gegner waren, die jeden Erfolg Jesu im Volke nur mit Zähneknirschen

ertrugen und mit Skrupellosigkeit bekämpften (Beelzebubvorwurf bei den Synoptikern; Jo 11, 47 ff.), welche die Zahl der Jünger Jesu höher als das Auditorium des Täufers schätzten, ein neues, vom Verfasser geschickt benutztes Moment der Verstärkung des Eindruckes von der Größe des Zulaufes Jesu in Judäa.

Damit nicht genug! Johannes führt noch ein Glied ein, das diesem selben Zwecke dient: Es sind jene, die von den Pharisäern bestellt waren, über Jesus und seine Unternehmungen Bericht zu erstatten (4, 1). Belser spricht von Spähern; mögen es solche gewesen sein oder andere, die freiwillig Nachricht brachten: die Gefühle, mit denen sie vor die hohen Herren traten, werden wohl jenen ähnlich gewesen sein, mit denen die Tempeldiener vor dem Synedrium erschienen, als sie anstatt des gefangenen Nazareners das Geständnis brachten, so habe noch kein Mensch geredet (Jo 7, 45 ff.). Man hat sicher kein Verlangen nach Übertreibungen, wenn man schon durch die nackte Wahrheit Mißbehagen genug bei denen erregt, an deren Gunst einem gelegen ist.

Daß es sich endlich um eine sehr ernste Sache gehandelt hat, beweist auch der Erfolg: Jesus sieht sich mitten in seiner Tätigkeit gezwungen, das Feld seinen Gegnern zu räumen. Die Schritte, die von den Pharisäern unternommen wurden, waren so energischer Natur, daß ein weiteres Bleiben unnütz wurde. Schließt man von diesen Maßregeln zurück auf deren Ursache, die Erfolge Jesu, so ergibt sich neuerdings die Gewißheit, daß die Pharisäer die neue Bewegung für viel gefährlicher erkannten als die Anhängerschaft des Täufers, den sie sicher über ein halbes, nach wahrscheinlicherer Ansicht über ein volles Jahr gewähren ließen. Dies gestattet einen Rückschluß über den Umfang und damit auch über die Dauer des Wirkens Jesu in Judäa, der sich völlig deckt mit dem Rückschluß aus den oben gezeichneten Erfolgen Jesu im Volke [1]).

Wenn die Zahl der Anhänger des Täufers verschwindend klein war oder es doch wurde gegenüber den Täuflingen Jesu bzw. seiner Jünger, wie es der Zachariassohn in seiner Rede und die Denunzianten in ihrer Anklage voraussetzen (Jo 3, 25 ff.); wenn selbst die Pharisäer dies bestätigen und zu den gefährlichsten Maßregeln gedrängt werden (4, 1 ff.), so kann dies unmöglich „ein

[1]) Nach dem Gesagten ist es wohl nicht mehr nötig, die neueste Behauptung Belsers (BA 11), der Evangelist meine nur „ein sporadisches Taufen“, näher zu illustrieren!

sporadisches Taufen“ und das Werk weniger Wochen gewesen sein, da wir aus den Synoptikern klar genug wissen, daß auch Johannes außerordentlich großen Zulauf hatte und als Anhang alles zählte, was sich nicht Pharisäer und Priester (Mt 3, 7!) nannte: Denn „es kam zu ihm hinaus Jerusalem und ganz Judäa und die ganze Gegend am Jordan“ (Mt 3, 5; Mk 1, 5), und zwar in hellen Scharen (Lk 3, 7. 10), so daß man sagen konnte, „das ganze Volk habe sich taufen lassen“ (Lk 3, 21). Es ist klar, daß dies populär hyperbolische Redeweise ist. Aber selbst dies vorausgesetzt und eine, wenn auch nicht mehr als übliche Übertreibung bei Johannes angenommen, ist es eine reine Unmöglichkeit, eine solche — sit venia verbo! — Taufepidemie in den Rahmen von Tagen, statt Monaten einzuzwängen.

Im übrigen bleibt zu erwägen, daß diese Erfolge in die Zeit nach Ostern, also in die Zeit der Getreideernte fallen, die im Ghor sehr früh beginnt. Wer nur halbwegs einen Begriff von der Erntearbeit der Palästinenser hat, kann unmöglich solche Massenzuzüge einem Monate zumuten, der für die Leute die strengste Arbeit bringt. Es ist ein durchgängiges Versehen der Vertreter der Einjahrstheorie, daß sie für das Volk keine Zeit zur Arbeit und zum Leben und für den Heiland keine Zeit zum Predigen übrig haben. Der Umstand aber, daß weder Antipas noch Philippus noch die Römer eingriffen, ersterer sich nur ganz gegen Ende des Aufenthaltes Jesu in Galiläa, Pilatus sich nur wider Willen mit Jesus beschäftigte, zeigt evident, wie falsch es ist, sich gleichsam ganz Palästina ständig in gewaltiger Bewegung und die Person Jesu fortwährend von Zehntausenden belagert zu denken. Auf vielen Reisen hatte der Herr nur die „Jünger“ um sich. Es ist wahr, die Evangelisten erzählen uns nicht wenige Fälle ärgsten Gedränges, aber zu dessen Erklärung genügt meistens vollständig das Publikum der betreffenden Stadt wenigstens der Hauptsache nach (Mk 1, 45!) und der Nachbarorte. Wo dies nicht der Fall ist, wie bei der Bergpredigt, den Seereden, der doppelten Brotvermehrung wird dies ausdrücklich hervorgehoben! Und auch da dürfen wir voraussetzen, daß das Hauptkontingent die reichbevölkerten Nachbarstädte stellten.

Ziehen wir die kaum zu leugnende Tatsache herbei, daß Jesus auch in Judäa ein Wanderleben führte, daß wir in allen Städten und Dörfern den orientalischen Empfangs- und Gastlichkeitssitten Rechnung tragen müssen, daß die Predigt an die ein-

zelnen sich neu einfindenden Scharen immer wieder neue Zeiträume erforderte, daß es ein Missionar nicht einmal in unserer Zeit selbst in kleinen Gemeinden mit etlichen Tagen bewenden lassen kann, da es sich darum handelt, längst Bekanntes aufzufrischen, während Jesus belehren und erschüttern, befestigen und beraten, vorher viele tief eingerostete Vorurteile widerlegen und zerstören mußte, sich nicht nur mit ganzen Scharen, sondern auch mit den Einzelnen abzugeben pflegte, sei es im Wunderwirken (Lk 4, 40), sei es in der Belehrung (Lk 7, 36 ff.; 9, 57 ff.; 10, 25 ff.), so glaube ich sagen zu dürfen: Zehn Monate ernstester Tätigkeit sind eine vernünftigere Erklärung der durch Johannes dem Heiland in Judäa zugeschriebenen Erfolge als zwei bis drei Wochen oder etwa zwölf Tage! Da erhalten wir dann auch Raum für die weitere Wirksamkeit des Täufers bei Änon, für das Ab- und Zugehen von Nachrichten zu diesem und zu den Pharisäern Jerusalems, von dort und zwar noch nach der Gefangennahme des letzten Propheten zu Jesus; bekommen Platz für die gegen den Heiland von den Pharisäern unternommenen Gegenmaßregeln, die ihm zuletzt den Boden derart untergruben, daß er fast wie ein Schiffbrüchiger in Galiläas stille Wasser einlenken mußte. Kurz, ich weiß nicht, ob nicht schließlich doch eine solche Auffassung das Leben Jesu verständlicher macht als die Eile, die ihm bei der Einjahrstheorie aufgezwungen erscheint. Schließlich hat sogar der Apologet mehr Vorteil von diesem Bilde als von dem kleinen Vergnügen darüber, daß Johannes aus dem Leben Jesu kein einziges jüdisches Fest übergangen haben soll.

---

2. Kapitel.

Die erste galiläische Lehrperiode (Jo 4, 43—5, 1).

In BE 155, Theologische Quartalschrift XCVI (1914) 12 ff. und BA 17 ff. begegnet uns eine Aufzählung der in die Anfänge der galiläischen Wirksamkeit Jesu fallenden Ereignisse, mit der wir uns sehr wohl einverstanden erklären können, obwohl wir darin einiges ganz anders werten, als es Belser getan hat. So wie wir den von ihm gebotenen Raum für die judäische Lehrtätigkeit als unter allen Umständen unzulänglich bezeichnen müssen, so ist auch die Zeit von „drei Wochen und einigen

Tagen“ [1]) oder von „ungefähr vier Wochen“ [2]) für die galiläische Einleitungsperiode absolut unannehmbar. Dabei müssen wir aber vorausschicken, daß uns in Wahrheit, so lange wir mit Belser in Jo 5, 1 Pfingsten [3]) und zugleich den Endpunkt dieser Periode sehen, gar nicht einmal „ungefähr vier Wochen“ zur Verfügung stehen.

Wir haben oben gezeigt, daß Jesus, falls er am 2. Mai von Judäa abreiste, erst am 14. Mai in der Synagoge zu Kapharnaum die Teufelsaustreibung vollzogen haben könnte. Denn dieses Ereignis erfolgte an einem Sabbat, also entweder am 7. oder 14. Mai. Am 7. Mai war aber Jesus noch nicht einmal in Kana, geschweige in Kapharnaum. Der Hofbeamte konnte im günstigsten Falle (siehe oben S. 31f.) Dienstag, den 10. Mai, in Kana nach Jesus forschen. „Um die siebente Stunde“, also etwas vor 1 Uhr mittags, wurde seine Sehnsucht erfüllt, und nachdem sogar der glückselige Vater erst am folgenden Tage (heri hora septima!) mitten auf dem Wege (*καταβαίνοντος* Jo 4, 51) mit den ihm entgegeneilenden Knechten zusammentraf, so ist es klar, daß Jesus höchstens Mittwoch abends (11. Mai) in Kapharnaum ankommen konnte.

Nun reiste aber der Heiland von Judäa her nur mit seinen engsten Jüngern, hatte zudem nirgends Zeit, in Galiläa Volk um sich zu sammeln und traf also in Kapharnaum in aller Stille ein. Vor dem Sabbatwunder aber hat der Heiland — auch nach BA 17 — am Gestade eine Predigttätigkeit entfaltet, deren Matthäus 4, 17 ff. eigens gedenkt. Glaubt nun Belser wirklich, daß dieser Evangelist sich veranlaßt gesehen hätte, die Predigt eines oder höchstens eines zweiten Tages nicht unerwähnt zu lassen? Ist es wohl sehr wahrscheinlich, daß der Heiland sofort am ersten oder zweiten Tage solche Scharen am Ufer des Sees um sich gehabt hätte, daß er gezwungen war, dem Gedränge auszuweichen und vom Schiffe aus zu lehren? Man wird gestehen müssen, daß wir mit höchster Wahrscheinlichkeit an eine längere Predigtwirksamkeit zu denken haben, und dann könnte jenes Sabbatwunder schon nicht mehr am 14., noch weniger am 7., sondern höchstens am 21. Mai geschehen

---

1) Theolog. Quartalschrift, ebd. 14. 2) BA 19.

3) Hier, im Konflikte mit der Einjahrstheorie, brauche ich nicht erst zu beweisen, daß mindestens noch die Aussätzigenheilung vor Jo 5 einzuordnen ist. Es ist dies das Minimum dessen, was in die erste galiläische Periode gehört. Wollte jemand noch mehr hereinbeziehen, so wäre dies natürlich für die Gegner noch schlimmer.

sein. Es bliebe uns also für die weitere galiläische Einleitungstätigkeit kaum ein und eine halbe Woche (Abreise spätestens 1. Juni), statt „vier Wochen"! Des Eindruckes kann man sich eben nicht erwehren, daß Jesus vor der Jüngerberufung sicherlich einige Tage intensiv gepredigt hatte!

Wir wollen aber trotzdem, wider alle Probabilität und ohne Rücksicht auf die evidente Unmöglichkeit jener vorausgesetzten Einschnürung der judäischen Tätigkeit, annehmen, am Donnerstag und Freitag habe Jesus am Gestade gepredigt, schon am Freitag die vier Jünger berufen und gleich am folgenden Sabbat, den 14. Mai, habe er jene großen Wunder gewirkt und Sonntag, den 15. Mai, Kapharnaum verlassen. Auch in diesem Falle bleibt uns für die erste galiläische Lehrperiode nur die Spanne Zeit von zweieinhalb Wochen: Sonntag, den 15. Mai, verließ Jesus Kapharnaum und trat eine Missionsreise an durch die Nachbarstädte und Dörfer, ja über ganz Galiläa hin, und Mittwoch, den 1. Juni, oder Donnerstag, den 2. Juni, in aller Morgenfrühe mußte Jesus von Galiläa aufbrechen, um nach fünf, mindestens aber vier starken Tagereisen am 6. Juni abends gerade noch vor Festbeginn in Jerusalem zum „Pfingstfeste" (Jo 5, 1) eintreffen zu können! Wie schwer Belser auch hier jeden Tag vermißt, zeigt sich darin, daß er nicht den Mut hat, den 1. oder doch 2. Juni als Antritt der Festreise zuzugestehen, sondern vom „3. oder 4. Juni" spricht[1]: Der 4. Juni als Sabbat zählt ja doch gar nicht mit, und in drei Tagen von etwa Kapharnaum nach Jerusalem zu marschieren, möge einer versuchen!

Man verzeihe dieses Feilschen um Tage! Für Belser ist jeder verlorene Tag eine verlorene Schlacht!

Hierbei sehen wir ganz davon ab, daß es rein unglaublich ist, Jesus sei gerade nur im allerletzten Augenblick zum Feste nach Jerusalem gekommen. Wo Belser mehr Zeit zur Disposition hat, wie vor dem ersten und letzten Pascha, setzt er ganz richtig voraus, daß Jesus der Sitte gemäß (Jo 11, 55; vgl. 2 Chr 30, 15—20) die Zeit des *ἁγιασμός* der Festpilger respektierte und mit diesen eine Woche vor Festbeginn in Jerusalem eintraf. Obwohl wir nicht sicher sagen können, daß man auch zur Teilnahme an den Opfern der anderen Feste eine Heiligungszeit vorausschickte, so ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß man nicht einmal einen einzigen Tag

---

1) BA 20.

zur Behebung von möglichen, im halbheidnischen Norden fast unvermeidlichen Verunreinigungen verwendete[1])!

Nachdem wir so die für die galiläische Einleitungswirksamkeit der Einjahrstheorie zur Verfügung stehende Zeit mit Sicherheit auf höchstens zweieinhalb Wochen festgesetzt haben, entsteht die Frage, ob die hierhergehörigen Ereignisse in diesem Rahmen Raum haben! Da ist nun schon eine viel zu wenig gewürdigte Angabe, mit der Johannes von der judäischen Tätigkeit zur galiläischen überleitet (Jo 4, 44. 45), von großer Bedeutung.

Johannes erzählt dort, daß die Galiläer den Heiland mit Freuden aufgenommen haben, und er erzählt es mit einem unverkennbaren Seitenblick auf die Judäer, die der Herr nur deshalb verlassen hatte, weil, wie Jesus gelegentlich einmal gesagt hat, „kein Prophet ohne Ehre ist als nur in seinem Vaterlande“ (Jo 4, 44). Diese Unempfänglichkeit der Judäer war der Grund, warum Jesus damals nicht wieder nach dem Südreiche zurückkehrte, sondern seine Wirksamkeit nach Galiläa verlegte. Diese beiden Bemerkungen des Evangelisten zeigen „unverkennbar die Tendenz, . . . dem ungläubigen und feindseligen Verhalten der Judäer ein erquickliches Lichtbild gegenüberzustellen“[2]); sie können nur bedeuten: Die Tätigkeit Jesu in Judäa war im Gegensatz zur Wirksamkeit in Galiläa eine relativ erfolglose; dort fand er nicht im entferntesten jene Aufnahme, die ihm in Galiläa zuteil wurde.

Daraus ergibt sich aber zweierlei: 1. Es ist unleugbar, daß Jesus in Judäa bei allen großen Erfolgen, von denen uns eben Johannes erzählt hatte, auf noch viel größeren Widerstand gestoßen ist, ja daß die Opposition auch im Volke schließlich an Boden gewonnen hat, so daß für ein ruhiges Wirken in Judäa kein Platz mehr war. Daraus folgt weiterhin, daß der Bericht des Johannes über die judäische Wirksamkeit, der fast nur von Erfolgen zu erzählen wußte, sehr lückenhaft ist, da er für die Entstehung, das Wachsen und das Überhandnehmen der Gegnerschaft kaum einige Andeutungen bietet: Für das Entstehen die Szene im Tempel (vgl. 2, 18); für das Wachsen die Zurückhaltung Jesu gegen die Jerusalemiten einerseits (2, 24 f.) und die Eifersucht der Johannesjünger anderseits (3, 26); für die Größe des Hasses der Gegner die ängstliche Vorsicht eines Nikodemus (3, 2) und die Notwendig-

---

[1]) BE 250 setzt wenigstens für die Jünger Jesu auch vor Laubhütten eine Lustrationswoche voraus! [2]) BE 148.

keit für Jesus, ihnen aus dem Weg zu gehen (4, 1 f.), die auch einen Rückschluß auf die Unverläßlichkeit des Volkes gebietet, ohne die kein Gegner etwas Ernstliches gegen Christus hätte unternehmen können. Das sind aber alles nur sehr verhüllte Anspielungen, die wir im Angesichte des Nachdruckes, mit dem die Erfolge Jesu geschildert werden, kaum genügend beachten und richtig verstehen würden, wenn uns nicht Johannes hinterher durch die Anwendung der sprüchwörtlichen Abneigung gegen die Ehrung von Landsleuten auf die Judäer ein Licht aufgesteckt hätte[1]). Es ist daher evident, daß die Dauer des Aufenthaltes Jesu in Judäa nicht bloß, wie es zu geschehen pflegt, an den Erfolgen Jesu gemessen werden darf, sondern daß dabei die Beachtung der stets an Boden gewinnenden Gegnerschaft eine unerläßliche Bedingung ist. Erfolge sind billig und rasch erzielt, wenn kein Widerstand gegenübersteht; je größer aber und je gefährlicher und einflußreicher die Opposition, desto langsamer das Tempo der Erfolge, oder: je überwältigender die ersten Siege, desto langwieriger die Wühlarbeit der Opposition und der Weg zum schließlichen Sturze des Herrn. Man mag also was immer für eine Alternative wählen; in jedem Falle stellt sich im Lichte der Bemerkung Jo 4, 44 die Darstellung des Evangelisten als sehr lückenhaft und die Wirksamkeit Jesu in Judäa als langwierig dar.

2. Das Zweite, das sich aus Jo 4, 44 f. mit Gewißheit ergibt, ist ein Ausblick auf die nun folgende Tätigkeit Jesu in Galiläa. Da die Aufnahme des Heilandes im „Heidenbezirk" eine derart freundliche war, daß ihr gegenüber das Verhalten der Judäer als eine blanke Ablehnung bezeichnet werden muß (Jo 4, 44; vgl. 45); da trotzdem die Anhänger Jesu in Judäa die des Täufers an Zahl weit überragten, so kann die Wirksamkeit Jesu in Galiläa nur eine äußerst umfassende gewesen sein, so daß ihr gegenüber die judäische Predigttätigkeit sowohl an Dauer zurückstand als auch inhaltlich den Zwecken aller vier Evangelisten weniger bot und daher in der Darstellung des Lebens Jesu so gut wie übergangen werden konnte. Da nun aber auch die galiläische Mission schließlich mit einem Zusammenbruch endete (Jo 6), zu dem eine Zeit auffallender Zurückhaltung Jesu gegen die Menge (Parabelreden) überleitete, so muß die davon scharf abgegrenzte Periode der

---

1) Daß unter der πατρίς nur Judäa gemeint sein könne, brauchen wir nicht zu beweisen, da dies BE 149 in der glücklichsten Weise getan hat.

Anfangsbegeisterung und Erfolge, auf die doch unser Vers (Jo 4, 45) zunächst abzielt, eine relativ dauernde und sehr einschneidende gewesen sein, zu deren Bedeutung eine durch Wanderungen von Ort zu Ort zerstückelte Predigttätigkeit von zweieinhalb Wochen in schreiendem Widerspruch stünde.

Dies wird erst recht greifbar, wenn wir auf die einzelnen Ereignisse etwas näher eingehen, die auch von Belser dieser ersten Periode der galiläischen Mission zugewiesen werden und ihr fraglos zugehören: Jesus predigt am Gestade des Sees Genesaret den Scharen Buße und kündigt die Nähe des Reiches Gottes an, ganz wie es der Täufer getan hatte (Mt 4, 17 ff.; Lk 5, 1 ff.; vgl. Mt 3, 2; Mk 1, 14 f.), beruft nach einem wunderbaren Fischfang die zwei Brüderpaare zur beständigen Nachfolge und beginnt von diesen begleitet zunächst in Kapharnaum und dann nach einer nie gesehenen Wunderhäufung in den Nachbarstädten, ja über ganz Galiläa hin eine erfolgreiche Missionsreise; erregt durch die Heilung eines Aussätzigen so riesiges Aufsehen, daß er sich vor dem Gedränge in die Weideplätze Galiläas zurückziehen muß, wo die heilsbegierigen Scharen ihn suchen (Mk 1, 16—45; Lk 4, 31—5, 16). „Was hinter Lk 5, 16 berichtet wird, gehört bereits der Zeit zwischen Pfingsten und Laubhütten an“ [1]).

Würden wir mit BE und vielen Schrifterklärern die Reihenfolge des hl. Lukas für die geschichtliche erklären, so müßten wir annehmen, daß Jesus einige Zeit nach der Synagogenrede in Kapharnaum vom 14. Mai seine Rundreise unterbrochen habe, in „seine Stadt“ zurückgekehrt sei und durch den reichen Fischfang die zwei Brüderpaare in sein Gefolge gerufen habe. Das wäre natürlich eine sehr fühlbare Belastung der hier bis Pfingsten zu Gebote stehenden Zeit. Wohl auch unter dem Einflusse dieser Erwägung ist Belser schon 1914 [2]) von dieser τάξις abgegangen und gibt nun seither [3]) der Abfolge des Markusevangeliums den entschiedenen Vorzug. Wir begrüßen dies, obwohl die frühere Ansicht Belsers für uns günstiger gewesen wäre, im Interesse der Wahrheit.

Es kann nämlich m. E. keinem Zweifel unterliegen, daß Lukas hier die geschichtliche Ordnung preisgegeben hat, um durch Voranstellung des charakteristischen Besuches Nazareths die Heilspredigt Jesu gleich von Anfang an in ihrer universalistischen Rich-

---

1) BE 155. 2) Theologische Quartalschrift a. a. O. 4 f. 3) BA 17.

tung zu kennzeichnen, und daß er die Synagogenpredigt in Kapharnaum nur deshalb unmittelbar an den mißglückten Besuch von Nazareth angereiht hat, um die Empfänglichkeit der Fremden und zwar der mit Heiden in bürgerlicher Eintracht und freundlichen Beziehungen [1]) lebenden Israeliten in um so wirksameren und für die ganze Zukunft symptomatischen Kontrast zu den „Seinen" zu bringen.

Daß dagegen Markus die ursprüngliche Ordnung hier bewahrt hat, das beweist der Wortlaut seines Textes hinlänglich. Wenn nämlich Jesus sagt: *ἄγωμεν ἀλλαχοῦ* . . . (Mk 1, 38) „lasset uns anderswohin gehen" und zwar zu „Petrus und seinen Gefährten" (1, 36. 38), die also damals schon seine engsten Jünger waren; wenn wir lesen, daß Jesus mit eben denselben das Haus des Petrus betreten hatte (1, 29), so muß ihre Berufung schon vorausgegangen sein, wie es Mk 1, 16—20 erzählt hat. Sie waren denn auch schon an Jesu Seite gewesen, als er Kapharnaum (1, 21) betrat und ebenso in der Synagoge; denn mit ihnen zugleich verließ Jesus dieselbe (1, 29). Da sich Petrus über die Abfolge der Ereignisse jener für ihn entscheidenden Tage gewiß nicht im Unklaren gewesen sein kann, so kann kein Zweifel obwalten, daß jenem Sabbat die Jüngerberufung und dieser wiederum eine mindestens mehrtägige Predigttätigkeit am Meeresufer vorausgegangen ist (Lk 5, 1). Denn solche Scharen strömen nicht im Augenblick einem Neuling entgegen, auch wenn ihm die Erinnerung an die Osterwunder eine freundliche Aufnahme sicherte. Auch kann man von Petrus und seinen Gefährten wohl nur dann eine zeitweilige Rückkehr zu ihrem Gewerbe voraussetzen, wenn sie sahen, daß Jesus in ihrer Heimat länger verweilte und in seiner Wirksamkeit nicht über das hinausging, was sie in Judäa auf den verschiedenen Schauplätzen hinlänglich oft aus seinem Munde, wenn auch mit gewissen Änderungen der rednerischen Einkleidung, gehört hatten.

Dies würde es freilich rechtfertigen, wenn wir mit den paar Tagen, die nach der früheren Berechnung vor dem 14. Mai zur Verfügung standen, uns nicht zufrieden geben, sondern über den 14. Mai bedeutend herabgehen würden: aber wir bedürfen solcher Argumente nicht, um die Unzulänglichkeit der von uns berechneten zweieinhalb Wochen für eine Missionstätigkeit zu er-

---

[1]) Vgl. Lk 7, 3. 4: Die jüdischen Synagogenleiter legen für den Heiden Fürsprache ein: dignus est, ut hoc illi praestes!

härten, von der Markus versichert, daß sie zwar zunächst den Nachbarstädten und Dörfern zugedacht war, daß sie sich aber von diesen bis über ganz Galiläa hin — *εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν* — erstreckte (1, 38. 39). Wir wollen damit keineswegs behaupten, diese Angabe — „über ganz Galiläa hin" — ziele nur auf die erste Missionsrunde ab, und die spätere schon der Periode des sich regenden Widerspruches angehörigen Reisen seien hiervon ausgeschlossen: Lukas geht über die Unterscheidung von Perioden in Galiläa ganz hinweg, weil er die Einleitungsphase gar nicht beachtet; Markus aber deutet durch seine Verbindung des Lehrinhaltes beider galiläischen Perioden (1, 14. 15) hinlänglich an, daß er seine *τάξις* nicht auf diese Unterscheidung aufzubauen gedenke. Aber selbst wenn Jesus über die Nachbarstädte kaum hinausgekommen wäre, würde die Predigt in deren Synagogen allein schon so viele Zeit beanspruchen, daß von den als zur Verfügung stehend gedachten zweieinhalb Wochen nichts mehr übrig bleiben dürfte!

Dabei wird aber doch wohl jedermann gern zugeben, daß die Ausdrucksweise: *ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν* für eine solche allerengste Beschränkung kaum sprechen wird! Würde ferner die Predigttätigkeit der Periode der Erfolge Jesu nur die unmittelbarste Nachbarschaft umschlossen haben, so wäre Jo 4, 45 eine unverständliche Behauptung.

Was sind aber dann zweieinhalb Wochen, auch wenn Jesus nur die hauptsächlicheren, größeren Orte damals besuchte?[1])

Genügt also die Einjahrstheorie schon nicht zum Verständnis von Mk 1, 38. 39, so genügt sie noch weniger, wenn wir an die sich anschließende Aussätzigenheilung und ihre Folgen denken (Mk 1, 40—45). Dieses Ereignis, das nur Markus und Lukas (5, 12 ff.) an seinem historischen Platze berichten, während es bei Matthäus den Wunderreigen eröffnen muß (8, 2 ff.), ist für die Einjahrstheorie im höchsten Grade fatal. Der Geheilte erzählte nämlich allenthalben das Wunder. Die Sache erregte enormes Aufsehen, und es kam soweit, daß Jesus vor dem Zulauf der Menge sich aus den engen Städten und deren Synagogen zurückziehen

[1]) Ich halte die Einschränkung auf nur größere Orte darum für wahrscheinlich, weil Lukas von einem Besuche *κατὰ πόλιν καὶ κώμην* im Einklang mit Matthäus (vgl. *πάσας τὰς πόλεις καὶ τὰς κώμας* Mt 9, 35) erst sehr spät (8, 1) spricht und die Erregung einer Bußbewegung im Volke, der diese erste Periode diente, ein Betreten jedes einzelnen Dorfes nicht forderte.

und in den Weideplätzen (ἐπ' ἐρήμοις τόποις) seinen Aufenthaltsort nehmen mußte, wohin alle kamen, die ihn hören wollten (Mk 1, 45; Lk 5, 15 f.). Mit dieser Erzählung ist, ganz abgesehen von den ‚Nachbarstädten', eine Zeit von zweieinhalb Wochen unvereinbar, auch wenn wir εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν gar nicht beachten! Entweder fand diese Aussätzigenheilung relativ bald statt, dann ist die Behauptung, Jesus habe „in den Synagogen" gelehrt, unangebracht, da er schon nach etlichen Tagen hinaus mußte in die Öde; oder aber sie fand erst nach einer halbwegs nennenswerten Synagogenpredigt statt, dann haben die Worte keinen Sinn: „Er konnte keine Stadt mehr betreten, sondern hielt sich in den einsamen Landstrichen auf, und die Menge kam zu ihm von allen Seiten" (Mk 1, 45), — denn es blieb ja keine Zeit mehr übrig für einen solchen Aufenthalt. Wir dürfen eben nicht vergessen, daß nicht die Obrigkeit gleichzeitig in allen Städten das Mirakel verkünden ließ, sondern daß es ein einzelner Mann war, dem seine Dankbarkeit die Zunge löste, ein Fußgänger, der die Nachricht hinaustrug in die Städte.

Wir mögen also die Zeit der judäischen Wirksamkeit oder die Periode vom Beginn der galiläischen Wirksamkeit bis zur nächsten Festwallfahrt (Jo 5, 1) überschauen, so bleibt es physisch unmöglich, dieses alles zwischen Ostern und Pfingsten unterzubringen. Schon Melchior Canus[1]) sagte daher mit vollstem Rechte gegen jene, welche Jo 5 mit Pfingsten identifizieren: Quae omnia (scl. die Ereignisse Jo 1—5) tam brevi tempore, nisi Christum cursorem faciamus, expediri vix queunt. Die Einjahrstheorie bricht somit schon über den ersten Kapiteln des vierten Evangeliums zusammen, und Jo 6, 4 ist nur ein weiterer Beweis, nicht aber der Kardinalpunkt unserer Frage.

Hier gilt es, ein Argument Belsers zu entkräften, das er kürzlich zugunsten einer Bereisung Galiläas im Eiltempo geltend machte[2]): Da Jesus nicht einmal für die Stadt Kapharnaum mehr als einen einzigen Tag übrig hatte, nämlich „den Sabbat mit Einschluß der am Abend desselben sich noch anschließenden Stunden", und am nächsten Morgen durch nichts mehr zu bewegen war, zurückzubleiben, so habe dies nur einen Sinn bei der Voraussetzung, daß Jesus nicht bloß an Sabbaten, sondern auch an jedem Wochentage genug Zuhörer fand, um in den Synagogen zu predigen. Da ferner die Evangelisten aus dieser Periode nur ein einziges Wunder zu berichten wissen

[1]) De locis theologicis libri duodecim XI, 6 (Lovanii 1569) pag. 585.

[2]) Theologische Quartalschrift XCVI (1914) 12 ff.

(Aussätzigenheilung) und der Bericht der Evangelisten — siehe das unaufhörliche εὐθέως! — den Eindruck intensivster Arbeit Jesu erweckt, so genügen, meint Belser, „drei Wochen und einige Tage“ sehr wohl zur Wanderung durch Galiläa.

Wie schon gezeigt[1]), ist es grundfalsch, daß Jesus für Kapharnaum damals nur einen vollen Tag verwendete; die Berufung der Jünger fand am Freitag schon statt, — so mußte Belser kurz vorher betonen[2]), und dieser ging eine Predigttätigkeit vor vielem Volke voraus („die Volksschar bedrängte ihn“ Lk 5, 1!). Daraus folgt notwendig, daß Jesus schon mindestens mehrere Tage zu Kapharnaum zugebracht hatte. Nur hatte er am Gestade gelehrt und die Wunder solange aufgespart, bis er den ersten Samen gestreut hatte und sich nun zurückziehen konnte.

Ziehen wir somit aus dem Verhalten gegen Kapharnaum für die übrigen Städte einen Schluß, so kann es nur der sein, daß Jesus auch in diesen mehrere Tage zuzubringen pflegte[3]), zumal er ja nach Kapharnaum immer wieder zurückzukehren gedachte, was anderswo sicher nicht so häufig der Fall war. Die Berufung auf die Intensität der Lehrtätigkeit Jesu verschlägt gar nichts. Denn das famose εὐθέως kommt in den späteren Kapiteln des Markus mindestens so oft vor wie in dieser Periode (des 1. Kapitels). Ein Blick in Bruders Concordanz zeigt es für Kap. 1 neunmal; davon kommen für diese Periode nur zwei Beispiele (1, 21 u. 29) in Betracht, weil die anderen Fälle mit dem Tempo des Wirkens Jesu gar nichts zu tun haben. Da wird man es denn doch wohl höchst sonderbar finden, warum Belser trotz des nicht seltenen εὐθέως für die spätere Wirksamkeit Jesu plötzlich ganz vernünftige Zeitlängen zur Verfügung hat! Dort drängt ihn eben kein nahes Pfingsten mehr zur Eile!

---

3. Kapitel.

Zwei johanneische Zeitangaben (Jo 2, 20 u. 4, 35).

§ 1. Der Tempelbau (Jo 2, 20).

Indem ich dieses auch von Berufschronologen viel umstrittene Gebiet betrete, verweise ich jene, welche über diese Fragen nähere Information suchen, einerseits auf Friedrich Westberg[4]) und auf seine Abrechnung mit seinen Kritikern[5]), anderseits auf die Monographien über die Amtsdauer Christi[6]). Es wäre an sich ge-

---

1) BA 17 gibt es denn auch selbst zu! 2) Ebd. 7.

3) Sogar in Sychar hatte er zwei Tage zugebracht!

4) Die biblische Chronologie nach Josephus Flavius und das Todesjahr Jesu, Leipzig 1910.

5) Zur neutestamentlichen Chronologie und Golgathas Ortslage, Leipzig 1911.

6) Texte, aber nicht Erklärung, besonders gut bei Karl Mommert, Zur Chronologie . . . 68 ff.

nügend, zu zeigen, daß uns die chronologischen Angaben des Johannes ebensowenig wie jene des hl. Lukas nötigen, die Einjahrs- oder auch nur die Zweijahrshypothese anzunehmen. Wir sind aber in der angenehmen Lage zu konstatieren, daß wenigstens eine Zeitangabe des vierten Evangelisten (4, 35) schlechthin eine einjährige Amtsperiode Christi ausschließt, ja im Zusammenhalt mit den übrigen Aussagen der Evangelisten sogar mit der Zweijahrshypothese unvereinbar ist; daß aber auch Jo 2, 20 mit der Einjahrshypothese nur gewaltsam irgendwie ausgeglichen werden könnte.

Als Jesus seine messianische Wirksamkeit damit eröffnet hatte, daß er den Tempel von seinen Schändern säuberte (Jo 2, 13 ff.), stellten ihn „die Wächter des Heiligtums", ob dieses Eingriffes in ihre Rechtssphäre erbost, sofort zur Rede und forderten ihn auf, sich über den Besitz des Rechtes, sich im Tempel als Herrn zu gerieren, gehörig zu legitimieren: „Welches Zeichen zeigst du uns vor, da du dieses tust?" (2, 18). Wie Jesus später mit dem Jonaszeichen, so berief er sich hier schon bei seiner ersten messianischen Tat auf die künftige Auferstehung, weil er eben über sein Schicksal nicht einen Augenblick im Zweifel war: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν* (2, 19). Er sagte dies zwar, wie Johannes später wohl aus der Handbewegung des Heilandes schloß, „vom Tempel seines Leibes" (2, 21); aber die perfiden Gegner übersahen dies absichtlich und faßten die Worte von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempelgebäudes. Daher erblicken sie darin eine so himmelschreiende Anmaßung, daß sie ihm dieselbe noch zur Zeit seiner Kreuzigung voll Hohn vorhielten und ihm zuriefen: *ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν* (vgl. *οἰκοδομήθη* Jo 2, 20!), *σῶσον σεαυτόν* (Mt 27, 40). Um nun vor allen Zuhörern Jesu vermeintliche Großsprecherei an den Pranger zu stellen, erwiderten ihm die Judäer: *τεσσαράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν*; „Nicht Tage, sondern Jahre hindurch, nicht drei, sondern 46 Jahre hat man an diesem Tempel gebaut und du willst ihn in drei Tagen aufrichten?" Waren die Gegner Jesu Leviten und Priester, so begreift sich ihre Entrüstung besonders leicht; denn Priester waren es gewesen, welche, 1000 an Zahl, eigens in der Steinmetz- und Zimmermannskunstfertigkeit unterrichtet worden waren, damit für den Bau des Heiligtums kein Arbeiter verwendet werden mußte, der den Platz der Priester nicht

betreten durfte[1]). Es schien also eine Ungeheuerlichkeit sondergleichen zu sein, was Jesus behauptete; wurde ja doch an den Außenbauten immer noch gebaut; erst gut 30 Jahre später (64 n. Chr.) galt der Tempel als vollendet[2]). Es ist wohl klar, daß die Juden nicht etwa die Absicht haben mochten, die Bauzeit eher zu klein als zu groß anzugeben. Je größer die Summe, desto verwerflicher Jesu Anmaßung. Wenn wir also diese Äußerung benutzen, um auf die Zeit zu schließen, in der sie gefallen ist, dann haben wir allen Grund anzunehmen, daß die Judäer in ihrer Wut nicht anders gerechnet haben, als man bei den Alten allgemein rechnete. Man zählte jedes angefangene Jahr als volles und jeden Teil eines Jahres als ganzes[3]). Dies vorausgeschickt, wollen wir sehen, in welchem Jahre wohl ein Jude um die Osterzeit sagen konnte, daß schon 46 Jahre am Tempel gebaut wurde. Hierbei setzen wir allerdings voraus, daß eine merkbare Unterbrechung der Bauzeit nicht eintrat und eine solche auch von den Judäern wohl kaum beachtet worden wäre.

Herodes hat den Tempelbau das Jahr darauf begonnen, nachdem ihm Augustus bei seinem zweiten Besuche in Syrien bedeutende Gebietserweiterungen bewilligt hatte. Dieser Besuch des Kaisers fand aber nach Dio Cassius (54, 7) im Konsulate des Marcus Appuleius und Publius Silius Nerva (734 a. u.) i. e. 20 v. Chr. statt. Damit stimmt auch Josephus überein, nach welchem der Kaiser nach der Schlacht von Actium (31 v. Chr.), also i. J. 30 zum ersten Male Syrien besucht. Von dem zweiten Besuche aber sagt Josephus[4]), daß er im zehnten Jahre erfolgt sei: *ἔτει δεκάτῳ πάλιν ἐλθὼν εἰς τὴν ἐπαρχίαν*. Das war somit im Jahre 20 v. Chr.[5]). Nun nahm aber im unmittelbaren Anschluß daran, also jedenfalls schon im folgenden Jahre (19 v. Chr.) der Bau des Tempels seinen Anfang. Mit Rücksicht darauf und auf die Angabe des Josephus[6]), Herodes habe den Tempel zu bauen begonnen im 18. Jahre seiner Regierung, nimmt man denn auch gewöhnlich an, daß, wenn nicht das Jahr 20, so doch gewiß das Jahr 19 v. Chr. als erstes Baujahr zu gelten hat. Herodes trat nämlich seine

---

1) Jos. Flav. Ant. XV, 11, 2. 2) Ebd. XX, 9, 5.

3) Siehe hierzu besonders J. M. Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas, Freiburg i. Br. 1910, 64; Der Katholik LXXXVII (1907) II. 18. 21. 4) Jüdischer Krieg I, 20, 4.

5) Vgl. K. Wieseler, Beiträge, Gotha 1869, 156.

6) Ant. XV, 11, 1.

Regierung faktisch an im Herbste 37 v. Chr., nach der Einnahme Jerusalems [1]), nachdem er schon Ende 40 v. Chr. in Rom zum König ernannt worden war [2]). Somit wäre das 18. Jahr das Jahr 20 v. Chr., falls Herodes wirklich im 18. Jahre, also zwischen Nisan 20 und 19 v. Chr. begann. Nehmen wir nun an, der eigentliche Bau habe erst nach dem Osterfeste begonnen, so konnte als erstes Baujahr erst die Zeit nach Ostern 20 bis über Ostern 19 angesehen werden, oder genauer gesagt, die Zeit vom 1. Nisan 734 bis 1. Nisan 735 exklusive. Am 1. Nisan 735 (19 v. Chr.) zählte man schon das 19. Regierungsjahr des Herodes. Denn „am 1. Nisan ist das Neujahr bezüglich der Könige Israels, daß man sie danach zähle, und für die Feste“ [3]). Da also Herodes noch im 18. Jahre den Bau begann — nach der an sich naheliegendsten Übersetzung des Textes —, so ist der Baubeginn vor dem 1. Nisan 735 (19 v. Chr.) anzusetzen.

Somit würde ein Jude zu Ostern (15. Nisan) 19 v. Chr. (735 a. u.) gesagt haben: „Jetzt ist schon ein Jahr an diesem Tempel gebaut worden“, indem er den Bruchteil vom Baubeginn bis Ostern als ganzes Jahr rechnete. Dann aber durfte er zu Ostern nach weiteren 45 Jahren, d. i. 735 + 45 = 780 a. u. oder 27 n. Chr. ohne jede Künstelei sagen: 46 Jahre ist schon an diesem Tempel gebaut worden. Es führt uns daher die Zeitangabe Jo 2, 20 in das Jahr 27 n. Chr. Da Jesus nach gewöhnlicher Berechnung im Jahre 30 starb, so ergibt dies für sein öffentliches Wirken vier Osterfeste oder etwas über drei Jahre.

Nehmen wir aber an, der Tempelbau habe nicht im Verlaufe des 18. Jahres des Herodes, sondern erst nach Ablauf desselben stattgefunden, indem wir die Worte des Josephus *ὀκτωκαιδεκάτου τῆς Ἡρώδου βασιλείας γεγονότος ἐνιαυτοῦ* [4]) so erklären, als stünde wieder wie XV, 10, 3 *παρελθόντος*, so konnte immer noch ein Jude zu Ostern 27 n. Chr. (780 a. u.) sagen: „46 Jahre hat man an diesem Tempel gebaut“, wenn er so rechnete, wie eben zur selben Stunde Jesus gerechnet hat, als er sagte, daß er in drei Tagen seinen Leibestempel wiedererbauen werde. Jesus starb am Freitag, etwa 3 Uhr nachmittags. Er ist auferstanden am Sonntag früh vor Sonnenaufgang. Das sind nach unserer Rechnungsweise etwa eineinhalb Tage oder vielleicht nach populärer Ungenauigkeit zwei Tage, niemals drei Tage. Dennoch ist es keinem

[1]) Ant. XIV, 16, 4. [2]) Ebd. XIV, 14, 5.
[3]) Mischna, Rosch haschanah I, 1. [4]) Ant. XV, 11, 1.

Feinde Jesu je eingefallen, den Aposteln vorzuhalten: Jesus hat sich geirrt mit seiner Zeitangabe; ein Beweis, daß jeder Jude es billigte, wenn jemand so rechnete, wie es Jesus getan hat: Die Zeit Freitag von 3 Uhr nachmittags bis Sonnenuntergang ist der erste Tag; von Sonnenuntergang des Freitags bis Sonnenuntergang des Samstags ist der zweite Tag; die Zeit von Sonnenuntergang des Samstags bis zum Morgengrauen (oder Mitternacht?) des Sonntags ist der dritte Tag: daher ist Jesus wirklich nach(!) drei Tagen auferstanden.

Wenden wir das an auf die Rechnung der Bauzeit des Tempels: Selbst wenn der Bau erst im Juni oder sogar Spätherbst des Jahres 19 v. Chr. (735 a. u.) begann, so konnten die Priester zu Ostern des Jahres 27 n. Chr. (780 a. u.) mit Fug und Recht sagen: „Sechsundvierzig lange Jahre ward an diesem Tempel gebaut." Denn die Zeit vom Sommer 19 v. Chr. (735 a. u.) bis 1. Nisan 18 v. Chr. (736 a. u.) war das erste Baujahr. Vom 1. Nisan 18 v. Chr. (736) bis 1. Nisan (exklusive) 27 n. Chr. (780 a. u.) sind 44 Jahre. Vom 1. Nisan 780 (27 n. Chr.) bis 15. Nisan 780 ist wieder ein Baujahr (genau so, wie Jesus die drei Stunden des Freitags als einen Tag rechnete!). Also sind 46 Baujahre vorüber. Wenn nämlich Jesus, dessen Tendenz offenbar dahin ging, seine „Bauzeit" möglichst kurz anzugeben, jeden kleinsten Bruchteil als volle Einheit rechnete, dann darf man sich nicht wundern, wenn auch die entrüsteten Tempelhüter jeden kleinsten Teil als Ganzes zählten, um Jesu „Prahlerei" in ihrer vollen Unerträglichkeit zu kennzeichnen.

Hier ist nur vorausgesetzt, daß die Priester das Neujahr mit 1. Nisan, nicht mit dem bürgerlichen Jahresanfang identifizierten; mit Recht, denn für den Tempelbau empfahl sich die Wahl des kirchlichen Jahres nicht minder wie für „Israels Könige und für die Feste". Würde aber der 1. Tischri als Neujahr zugrunde gelegt, so wäre das Resultat dasselbe:

Juni 735 bis 1. Tischri 735	1 Jahr
1. Tischri 735 bis 1. Tischri 779 . .	44 Jahre
1. Tischri 779 bis 15. Nisan 780 . .	1 Jahr
Gesamtsumme	46 Jahre!

Ich halte diese Berechnung für die allein richtige; denn alle anderen verstoßen gegen die Gewohnheit der damaligen Zeit, die uns auch der hl. Paulus eklatant beweist[1]). Ich halte auch dafür,

[1]) Apg 20, 31; vgl. 19, 8. 10, wobei höchstwahrscheinlich in v. 10 ebenfalls nicht volle zwei Jahre zu rechnen sind!

daß mit Hontheim[1]) und Pfättisch[2]) der Baubeginn etwa in den Juni 19 zu verlegen ist. Jedenfalls aber ist die Annahme unrichtig, daß der Bau im Kislev (so Fendt) oder Winter 20/19 begonnen wurde. In der Regenzeit fängt ein Vernünftiger in Palästina keinen Bau an[3])! Übrigens verschlägt das wenig. Ob der Bruchteil eines Jahres groß oder klein ist, der Jude zählte ihn als ein ganzes Jahr[4]).

Ist somit schon die Annahme sehr gewagt, jenes Wort von den 46 Baujahren sei zu Ostern 28 gefallen, so ist der Ansatz Ostern 29 ganz unerträglich.

Neuerdings versuchte K. A. H. Kellner[5]) die Chronologie des Herodes zu revidieren und bezeichnet als sein 1. Regierungsjahr Nisan 718 (resp. 715) und somit als sein 18. Regierungsjahr Nisan 736 bis Nisan 737 (18/17 v. Chr.). So schreibt er S. 47. Allein Kellner hält offenbar selbst nicht viel auf diese Entdeckung! Dies beweist er S. 262 N. 2, wo er das Jahr 734/35 als 18. Jahr des Herodes mit dem Tempelbaubeginn identifiziert, weshalb er unter der ausdrücklichen Voraussetzung voller 46 Baujahre das Ostern Jo 2, 20 ins Jahr 780 = 27 verlegt. So sehr wir mit diesem Resultat einverstanden sein können, so glauben wir doch dem Beispiele anderer folgen zu dürfen, die Kellners Chronologie ebenso zurückweisen, wie seine Harmonistik des Lebens Jesu und des hl. Paulus auf lauter offenkundigen Fehlern beruht. Friedrich Westberg ist gewiß kein Anbeter traditioneller Daten; aber auch er ist trotz Kellner dabei geblieben, daß der Beginn des Tempelbaues in die Zeit von Nisan 19 bis Nisan 18 v. Chr. fiel, nicht aber 736/37 = 18/17[6]). Wenn er trotzdem daraus Ostern 28 als frühesten Termin des ersten Pascha Jesu ableitet, so geschieht dies nur,

---

1) Der Katholik LXXXVII (1907) II 18 ff. 134 ff. 2) A. a. O. 81 ff.

3) Qui aedificat domum suam impendiis alienis, quasi qui colligit lapides suos in hieme. Eccli 21, 9. Ein Bauen im Winter galt somit als sprichwörtliche Torheit.

4) Dies hat Jul. Böhmer (Der chronologische und geographische Rahmen des Lebensdramas Jesu, in: Z. f. wiss. Th. 52 [1910] 121 ff.) übersehen, wenn er vom Baubeginn im Jahre 19 v. Chr. bis Ostern 28 die 46 Jahre zählt. Doch hält er es für möglich, daß den Juden das Jahr 20 als Baubeginn galt und daher könne auch an das Jahr 27 n. Chr. gedacht werden (ebd. 126). Auch K. Endemann (Die chronologischen Daten des Lebens Jesu, Leipzig 1911) hat diese Rechnungsmethode der Juden zu wenig beachtet, obwohl er für Ostern 27 eintritt (ebd. 23).

5) Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte Regensburg 1908. 6) Bibl. Chronologie 83.

weil er die Rechnungsweise der Juden hier ignorierte. Im übrigen sei nur erwähnt, daß auch Westbergs Auffassung (S. 86 ff.) vom Lebensbilde Jesu auf lediger Willkür beruht und von positiven Theologen gänzlich ignoriert zu werden verdient.

§ 2. Jo 4, 35.

Wie Johannes alle Ereignisse des Lebens Jesu örtlich und zeitlich bestimmt – Jo 5, 1 bildet genau besehen keine Ausnahme –, so gibt er auch für das Gespräch mit der Samaritanerin genau den Ort, die Tageszeit und in scheinbar ganz absichtsloser Weise auch die Jahreszeit an. Die Jünger waren nach Sychar gegangen, um Speise einzukaufen. Zurückgekehrt forderten sie den Herrn auf: Rabbi, manduca (4, 31). Jesus aber erwiderte, er habe eine andere Speise, nämlich die Erfüllung des Auftrages des Vaters (32—34), die Sünder zu gewinnen; während bis zur Einbringung der irdischen Ernte noch vier Monate seien (35), sei die Ernte für das Reich Gottes schon völlig reif (ebd.): *οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται; ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας, ὅτι λευκαί εἰσιν πρὸς θερισμόν.*

Über den Sinn dieser Worte kann im Ernste kein Zweifel sein: Wie der Heiland von der Mahnung der Jünger, Speise zu genießen (v. 31), Anlaß nahm, von einer Speise ganz anderer Art zu sprechen, nach der ihn verlangte (v. 32. 34), so wird ihm der Zustand der Saaten (v. 35) zum Bilde für die geistige Aussaat und geistige Ernte (v. 36), ein Vergleich, den er auch im folgenden nicht verläßt, wenn er die gewöhnlichen Verhältnisse der Feldarbeiter zum Typus jener Arbeiter macht, die er in das Arbeitsfeld seines Reiches senden wollte (v. 37 ff.). Wie also Jesus vorher gesagt hat: Ihr denket nur an irdische Speise, ich aber hungere nach einem geistigen Brote (31—34), so fährt er jetzt fort: Ihr sehet nur auf den Zustand der irdischen Saaten; mein Auge aber erfreut sich an einer kostbareren Saat; ihr sinnet nur über irdische Ernte, ich aber zähle die Zeit nach einer höheren Ernte, nicht von Ähren und Halm, sondern von Herz und Seele. Auf diese achtet ihr nicht! Und doch ist hier der Ausblick ein viel erfreulicherer als bei der vegetabilischen Saat: Bei dieser muß der Schnitter noch vier Monate warten (*ἔτι τετραμηνός ἐστιν* scl. *χρόνος*), die Saat aber, nach der ich begehre, ist schon reif zur Ernte; schon sind Halm und Ähre gebleicht von der Sonne; d. h. schon sind Herz

und Seele der Bewohner dieser Stadt — auf eine kurze Kunde einer sündigen Frau hin — bereit zur Aufnahme in meine Scheune, in mein Himmelreich [1]).

Aus diesen Worten des Herrn geht klar hervor, daß nach der Schätzung der Jünger die Saaten noch vier Monate bis zur Ernte brauchten, daß somit damals die Winterzeit zu Ende ging. Die Ernte in Palästina fällt nämlich in die Zeit nach Ostern; am 2. Osterfesttage wurde die Erstlingsgarbe geopfert. Allerdings ist die Reifezeit nicht überall gleich, im Bergland später als in der Ebene oder gar im tiefliegenden Jordantal. Aber im allgemeinen gilt: „In dem Jordantal beginnt die Gerstenernte in der ersten Hälfte des April, in der südlichen Küstenebene in der zweiten Hälfte des April, auf dem Gebirge etwa Mitte Mai oder noch später. Die Weizenernte folgt vierzehn Tage darauf" [2]). Nun gehört die Gegend von Sychar — Sichem keineswegs zur eigentlichen Gebirgslandschaft. In Betracht kommt hier nur die überaus fruchtbare Ebene el-Machna, die nach der östlichen Seite des Garizim und Ebal zwischen Bergen geschützt und warm gebettet, „berühmt ist durch ihren guten Weizen" [3]). Sie liegt rund 550 m hoch, hat aber ein wärmeres Klima als man nach ihrer vertikalen Lage erwarten könnte. Daß es sich um Weizenfelder handelte, dürfte fraglos sein. Diese aber reifen hier gegen die Mitte Mai. Da in den gedruckten Behelfen eine spezielle Angabe über den Erntebeginn gerade von Sychar nirgends zu finden war, so wandte ich mich im März 1913 an den (katholischen) Pfarrer von Nâblus, P. Giorgio Golubovich, mit der Bitte, mir mitzuteilen, wann denn heuer die Gersten- und Weizenernte erwartet wird und wann sie gewöhnlich um Sychar, insbesondere in der Ebene el-Machna stattfindet. Der hochw. Herr hatte die Güte, mir unter dem 10. April 1913 folgende Antwort zu geben, die ich in wörtlicher Übersetzung bringe:

„In Beantwortung Ihres sehr geschätzten Schreibens vom 17. März habe ich die Ehre, Ihnen mitzuteilen, daß in der Umgebung von Naplus die Ernte der Gerste gleich der des Korns (= Weizens) verschieden ist. Gegen die Ebene am Meere, wie zu Betlid, wird man die Gerste binnen 20 Tagen (also

---

[1]) Wenn B A 16 mit Le Camus den evident übertragenen Sinn der Worte λευκαί εἰσιν πρὸς θερισμόν in dem buchstäblichen Verstande nimmt, so könnte Belser gar nicht mehr drastischer zeigen, wie verzweifelt es um seine Lage steht! Im Grunde wird er wohl selbst nicht erwarten, daß jemand dagegen ein Beweisverfahren für nötig erachten werde.

[2]) H. Guthe, Palästina 1908, 45. [3]) H. Guthe, ebd. 64.

Ende April, Anfang Mai), das Korn binnen 35 Tagen (also Mitte Mai) ernten. Zu Machna bei Kafar-El-Kalin wird die Gerstenernte gegen das Ende des laufenden Monates April statthaben; der Weizen gegen die Mitte des Mai (was den ersten Tagen des Mai nach dem Julianischen Kalender entspricht). Im allgemeinen fängt die Gerstenernte in diesen Gegenden hier anfangs Mai, 14 Tage nachher jene des Weizens an. Es existiert ein arabisches Sprichwort: ‚Im Mai nehmt die Sichel und mähet.' Gegen die Mitte des Mai sieht man alle Ebenen der Umgebung von Naplus bevölkert von Mähern, und das dauert 14 Tage lang."

Diese Zuschrift eines Ortskenners bestätigt also für die Gegend um Nâbulus im allgemeinen, daß die Ernte des Weizens Mitte Mai beginnt[1]), daß aber die Ernte in der Ebene el-Machna schon vor Mitte Mai einsetzt, etwas früher als in der sonstigen Umgebung. Daher entspricht es der Situation nicht, mit Belser die Jünger sich wundern zu lassen über die Verspätung der Ernte, sondern die Jünger dürften vielmehr gesagt haben: „Da schaut! Hier sind sie aber früh dran! Vier Monate noch und es ist die Ernte." So knüpft sich dann glatt die Antwort Jesu an: Ihr meint, vier Monate noch, und die Ernte sei da? Nein, ich sage euch (ἐγώ wäre hier wirklich völlig unangebracht!), die Saat ist sogar schon reif zur Ernte!

Wir haben daher an eine relativ frühe Zeit zu denken! Die Jünger setzten den Erntebeginn schätzungsweise bald an, etwa Anfang Mai, und erhielten so eine Zwischenpause von rund vier Monaten. Daher mochte das Wort zu Anfang Februar[2]) gefallen sein, frühestens Ende Januar, sicher nicht im Dezember, trotz der Autoritäten[3]), die sich für diesen Monat ausgesprochen haben. Daß wir eher an den Februar als an den Januar zu denken haben, erfordern auch die klimatischen Verhältnisse Palästinas: Solange die Regenzeit nicht vorüber ist, ist an eine größere Reife schwer zu denken.

Der Grund, warum man so oft den Dezember als Ausgangspunkt jener Berechnung der Jünger angesehen hat, ist ein zwei-

---

[1]) Vgl. dazu Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes[4], Leipzig 1912, 256.

[2]) Der Alte zählte nämlich also: Februar, März, April, Mai — macht zusammen vier Monate.

[3]) Knabenbauer, Evangelium secundum Joannem[2] 186: Messis autem peragebatur intra pascha et pentecosten; tempus itaque tunc erat intra menses novembrem et decembrem (ita iam Card. Hugo, Patritius). Für den Dezember zitiert er Jansenius, Baronius, Schegg, Schanz, Fillion, Corluy, Weiß, Keil. Dazu kommt Chemnitius (Proleg. c. 4), Godet, Luthard-Zöckler: „Mitte Dezember"; Tholuk: „November oder Dezember"; B. Weiß, Leben Jesu I[4] 403: „unwiderleglich" im Dezember; „hyemis tempore" Petrus Comestor (Hist. Evangelica c. 58), ebenso Thomas Aq., Cajetanus.

facher. Erstens wollte man den — scheinbar inhaltslosen — Aufenthalt in Judäa möglichst kürzen. Es fiel schwer, dafür volle drei Vierteljahre anzunehmen; es lautete immer noch erträglicher, acht Monate anzugeben. Dieser Grund fällt für uns gänzlich weg, wie wir noch klarer erörtern werden. Ein Vergleich mit der Lehrdauer in den anderen Landesvierteln empfiehlt uns vielmehr, die judäische Wanderperiode ziemlich weit auszudehnen. Die zweite Ursache einer Frühdatierung des Gespräches am Jakobsbrunnen ist die Rechnung nicht von der faktischen Erntezeit, sondern von der Opferung der Erstlingsgarbe, die zu Ostern stattfand. Da man Ostern durchschnittsmäßig an den Anfang April verwies und überdies übersah, daß der Alte, speziell der Jude, beim Zählen nie nach rückwärts, sondern stets nach vorwärts abrundete, so kam man — erwünschterweise — bis in den Dezember zurück, sogar noch vor den Beginn der Regenzeit [1]). Allein von der Erstlingsgarbe bis zur Ernte ist in Palästina eine, je nach der Höhenlage verschiedene, meist lange Zeit. Es ist daher falsch, den Ernteanfang einfach mit Ostern zu identifizieren. Sogar der Januar kann bei der Zählweise der Alten kaum ernstlich in Frage kommen.

Daß man bei der Bemessung der Erntezeit sich nicht an den Festkalender, sondern an den Stand der Saaten [2]) hielt, zeigt übrigens auch die Redeweise des Heilandes: „Sehet an die Felder, daß sie schon weiß sind zur Ernte" (Jo 4, 35). Über den faktischen Beginn der Ernte dürfen wir aber anderseits auch wieder nicht hinausgehen. Denn wenn sich auch in jenem Lande die Ernte oft lang hinzieht, sowohl wegen der günstigen Witterungsverhältnisse als auch infolge des Mangels an Arbeitskräften [3]), so dauert sie doch gewöhnlich in ein und derselben Gegend nur 14 Tage [4]), abgesehen davon, daß die Arbeitsfreudigkeit und Bevölkerungszahl zur Zeit Christi eine ganz andere war als in den gegenwärtigen verlotterten Verhältnissen. Auch fällt es niemand ein, die Zeit bis zur Ernte nach dem Augenblicke zu berechnen, wann der letzte Nachzügler zugreift, sondern jedermann zählt bis zur Getreidereife.

Somit fand die Szene bei Sychar Anfang Februar statt, sicher nicht viel später, aber auch kaum früher. Selbst wenn man den Termin mit der Gerstenernte identifizieren wollte

---

1) Vgl. P. Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Johannes, Tübingen 1885, 215f.

2) Erfreulicherweise erkennt auch BA 28, allerdings zu Lk 6, 1, diese Wahrheit an. 3) H. Guthe 45. 4) Siehe oben S. 57.

(Ende April, Anfang Mai[1]), dürfte man nicht über Ende Januar zurückgehen.

Zu Ostern hat Jesus Jerusalem betreten. Bald darauf verlegte er seine Wirksamkeit ins judäische Landgebiet, zog von Ort zu Ort und Stadt zu Stadt, wie später in Galiläa, Dekapolis und zuletzt in Peräa (vgl. Lk 13, 22!) und wirkte hier mit großem Erfolge, so zwar, daß er noch im letzten Halbjahr, freilich nach Abfall der Galiläer, einen Großteil der Jünger in diesem Lande hatte (Jo 7, 3), besuchte sicher zu Pfingsten und Laubhütten Jerusalem, obwohl die Evangelisten darüber nichts Bemerkenswertes mitzuteilen wußten — denn in Judäa war Jesus zum Besuche aller drei Hauptfeste verpflichtet wie jeder andere —, und zog sich nach Ablauf der Regen- und Sturmperiode, in seiner Sicherheit gefährdet, nach Galiläa zurück. Gut drei Vierteljahre hatte er für „sein Vaterland" gearbeitet; niemand konnte sich entschuldigen, daß er die Stimme des Messias nicht gehört hatte, niemand hat ihm daher jemals darüber Vorwürfe gemacht.

Gegen diese Berechnung sind der Hauptsache nach drei nennenswerte Schwierigkeiten erhoben worden. 1. Jo 4, 35 sei nur eine sprichwörtliche Redeweise und somit als Zeitangabe unbrauchbar. 2. Es sei nicht gesagt, daß noch eine „viermonatliche" Zeit bis zur Ernte sei, sondern es sei ein viermonatliches Getreide vor der Ernte. 3. Es handle sich nicht um Winter-, sondern um Sommersaaten.

Alle drei Einwände sind hinfällig.

Der erste ist heute so gut wie preisgegeben, auch von Anhängern der Einjahrshypothese. Es ist ja nur allzu klar, daß Jesus sich nicht gegen ein Sprichwort wendet, sondern gegen eine gelegentliche Bemerkung der Jünger. Das zeigt schon der Gegensatz *ὑμεῖς λέγετε — ἰδοὺ λέγω ὑμῖν*. Wo Jesus an ein Sprichwort erinnert, bezeichnet er es als solches (4, 37). Auch hat sich nirgends eine Spur eines solchen Sprichwortes erhalten. — Endlich wäre auch im Orient ein Sprichwort: „Noch vier Monate, dann die Ernte" ganz sinnlos, da von der Aussaat bis zur Ernte nicht vier, sondern sechs Monate verstreichen, ein anderer terminus a quo aber nicht angegeben werden könnte[2]). Schon Schanz[3]) macht zudem darauf aufmerksam, daß auch die Verschiedenheit der Saatreife je nach der Höhenlage einer Bildung solch eines Sprichwortes „jede Basis" entzieht.

---

1) Oben S. 57. 2) So auch BE 143. 3) A. a. O. 215.

Völlig verfehlt ist die Erklärung, welche Power in der Zeitschrift Dublin Review XXIII (1890) 351—67 vorgeschlagen hat, man müsse zu dem Adjektiv *τετράμηνος* nicht *χρόνος*, sondern *σῖτος* ergänzen, woraus sich der Sinn ergeben würde: Ihr haltet dieses Getreide für eine Viermonatsfrucht? Nein, sie ist schon reif zur Ernte. Wäre die Variante *τετράμηνον* ursprünglich, so wäre diese Übersetzung von vornherein unmöglich. Allein *τετράμηνος* ist sicher echt und ersteres eine Korrektur zur Erleichterung des Verständnisses. Aber auch so ist diese Ansicht ausgeschlossen. Denn erstens müßte wohl *ἔτι* getilgt werden gegen die überwiegende handschriftliche Bezeugung, da *ἔτι* auf die Zukunft, nicht auf die Vergangenheit, zu weisen pflegt. Zweitens würde die Emphase, mit welcher Jesus sagt: „Siehe, ich sage euch, erhebet eure Augen und sehet, daß die Fluren schon reif sind zur Ernte", geradezu komisch wirken, wenn er nur hätte sagen wollen, daß sie denn doch sicherlich schon länger als vier Monate stehen. Endlich zeigt der Zusatz *καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται* ganz klar, daß die Jünger bei ihrer Zeitangabe nicht die Vergangenheit, sondern die Zukunft im Auge haben: „und dann kommt die Ernte". Zu übersetzen: „und doch kommt die Ernte schon", geht nicht an, weil dann eine Adversativpartikel oder doch ein *ἤδη* oder ein anderes Wort (etwa *ἥκει*) nicht zu entbehren wäre. Übrigens ist mit dieser Auffassung für die Einjahrshypothese nichts gewonnen. Denn vier Monate nach der Saat wäre Februar, nicht aber Anfang Mai, jedenfalls die Zeit vor Ostern, somit eher eine Verschärfung der Schwierigkeiten der Einjahrshypothese als eine Verminderung derselben.

Von ernsterer Bedeutung ist an sich die Behauptung Belsers — nach van Bebber —, es handle sich hier nicht um Wintergetreide, sondern um Sommersaaten. Allerdings erscheint diese Voraussetzung auf den ersten Blick schon als Ausflucht und Notbehelf. Allein solange auch nur eine bloße Möglichkeit besteht, daß es sich um Sommersaaten handeln könnte, haben wir mit dieser Eventualität immerhin zu rechnen. Es besteht jedoch in concreto auch nicht einmal eine schlechthinnige Möglichkeit, daß wir an Sommersaaten denken könnten. Daß freilich solche vorkommen mochten, wenn auch nur in seltenen Ausnahmefällen, wollen wir nicht bestreiten. Dazu braucht es nicht einmal des Zeugnisses des Strabo[1]), der für Nordafrika solche verbürgt; das

[1]) XVII, 831.

fordert schon die vernünftige Erwägung, daß man bei der ersten Möglichkeit, die sich bot, sicherlich nicht wird verabsäumt haben, neuerdings zu säen, soweit die Vorräte reichten, falls infolge Ausbleibens des Frühregens das Wintergetreide versagt hatte. Dazu bedarf es auch nicht einmal des Hinweises auf 780—781 als Jobeljahr [1]).

Aber das ist völlig ausgeschlossen, daß in der ersten Woche (richtiger Mitte) Mai, in welcher nach Belser jenes Wort gesprochen wurde, ein Getreide auf den Feldern um den Jakobsbrunnen stand, welches noch vier Monate bis zur Ernte hatte, mag man an ein eigentliches Sommerkorn oder verspäteten Winterweizen denken. Das Sommergetreide braucht wenig Zeit zwischen Saat und Ernte, wächst sehr rasch und heißt nicht umsonst *πυρὸς τρίμηνος,* triticum trimestre, Dreimonatskorn.

Es müßte somit damals bei Sychar erst Saatzeit gewesen sein, wenn die Jünger auch nur „in runder Zahl" sagen konnten: In vier Monaten ist die Ernte. Nun bedenke man: Sogar in unserem Klima würde ein anfangs Mai gesätes Getreide unter der Glut der Sonne völlig verderben, falls auch nur drei Wochen kein Regen fiele. In Palästina aber würde sogar ein Getreide, das, wann immer gesät, aber doch Mitte Mai noch so zart wäre, daß es erst nach drei bis vier Monaten, also im August zur Reife käme, das Schicksal jener Samenkörner teilen, von denen es heißt: sole autem orto aestuaverunt et aruerunt Mt 13, 6 [2]). Denn „die letzten Regengüsse fallen . . . in der ersten Hälfte Mai. Von da ab kann man in Palästina seinen Regenschirm . . . zu Hause lassen; es regnet nun fünf bis sechs Monate lang keinen Tropfen! Ein Sonnenschirm tut eher not; denn die Sonne sendet ihre Strahlen tagein tagaus mit zunehmender Kraft ins Land; nur selten trübt sich der Himmel zu Dunstwolken, die die Sonnenstrahlen nicht durchlassen. Das Getreide auf den Feldern (NB. hochgewachsene, kräftig entwickelte Wintersaaten!) färbt sich rasch, zuerst wird die Gerste gelb, dann der Weizen. Die Blumen verschwinden aus dem grünen Gewand, das der Frühling lose um das Land geschlungen hat, und schließlich wird das Gewand selbst zerfetzt und bräunlich; denn die Sonne verbrennt es . . ." Es dauern nur „die derben Gewächse", „eine Menge von Disteln",

---

1) BE 145; van Bebber, Bibl. Chronologie 169 ff.

2) Vgl. hierzu auch Moske, Der katholische Seelsorger 1907, 555.

„der Alant", „Dornbüsche und Dornbäume in Unzahl"[1]. Daß unter solchen Umständen ein anfangs Mai gesäter Weizen zur Reife kommen und Frucht bringen könnte, ist absolut unmöglich, und daß jemand in einem Hungerjahr seinen letzten Vorrat von Weizen dem sicheren Verdorren aussetzen wollte, ist ausgeschlossen. Im übrigen möge man sich vergegenwärtigen, was das heißt, wenn in der zweiten Woche Mai jemand sagt: In vier Monaten ist Ernte! Im August also sollte ein Getreide in Palästina erst erntefähig werden? Solches wäre in unseren Gegenden in Gebirgslage der Fall, aber im Hl. Lande ist dieses rein unmöglich.

Zu allem Unglück hat BE 193 eine Zuschrift des Direktors Schmidt (Jerusalem 11. April 1904) veröffentlicht, die seine Berechnung gänzlich widerlegt, ohne daß B. dies zu ahnen scheint. Die Episode des Ährenpflückens der Jünger (Lk 6, 1 ff.) muß er in die Zeit nach Pfingsten 29, „etwa Mitte Juni" verlegen. Da ließ er sich von dem genannten Rektor die Bestätigung geben, daß „die Möglichkeit, noch in der ersten Hälfte des Juni durch Saatfelder zu gehen, da ist, weil um diese Zeit immer noch da und dort stehen gebliebenes Korn sich findet." So erfreulich dies für Lk 6, 1 sein mag, so tödlich ist es für Belsers Erklärung von Jo 4, 35. Schmidt schreibt nämlich der Wahrheit gemäß: „Die Ernte der Winterfrüchte tritt in Palästina, abgesehen von dem sog. Ghor, in der ersten oder zweiten Hälfte des Monats Mai ein, die der Sommerfrüchte im Juni oder Anfang Juli" (also nicht im August!). Rechnen wir ferner vom Ende Juni vier Monate zurück, so kann das Wort: „Noch vier Monate und dann die Ernte" (scl. der Sommersaaten) nur im März oder spätestens im April gefallen sein, also unmöglich im Mai. Das genügt aber, um die Einjahrshypothese auszuschließen, da die Rückreise aus Judäa vor Mitte Mai nicht gewesen sein kann. Zählen wir von Anfang Juli zurück, so bleibt nur der April übrig und die Einjahrshypothese ist wieder gerichtet.

Somit ist es über allen Zweifel erhaben, daß wir in Jo 4, 35 eine ganz unmißverständliche Zeitangabe besitzen: Es war der Winterregen vorüber, (Ende Januar oder) Anfang Februar. Wir erwarten ja auch notwendig, gemäß der Gewohnheit des vierten Evangelisten, eine Angabe der Jahreszeit. Gibt er eine solche nicht mit eigenen Worten, so setzt er offenbar voraus, daß es dessen nicht bedarf und daß ein verständiger Leser aus dem Be-

[1] H. Guthe, a. a. O. 42.

richte selbst sich richtig orientieren kann[1]). Anderswoher aber als aus 4, 35 ist dies unmöglich, also muß dieser Vers diese Aufgabe haben, muß somit eindeutig sein und kann daher nur von Wintersaaten handeln. Auch aus dieser Erwägung geht hervor, daß an jene an sich schon unwahrscheinliche Ausflucht nicht zu denken ist.

---

4. Kapitel.

Das fünfzehnte Jahr des Kaisers Tiberius (Lk 3, 1).

Lukas beginnt seinen Bericht vom öffentlichen Leben Jesu mit der Erzählung der Tauftätigkeit des Johannes, also mit dem Anfang „der Verkündigung des Reiches Gottes", mit deren Erwähnung er auch sein Doppelwerk schließt (Apg 28, 31: *κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*). Der Evangelist fühlte also die Kunde vom Reiche Gottes als etwas so Epochemachendes, daß er sie wie einen Markstein an Stirn und Ende seiner beiden Bücher setzen wollte, um so denselben den Charakter eines einheitlichen Werkes aufzuprägen. Aus eben dieser Einschätzung der „frohen Kunde" erklärt sich daher ganz ungezwungen, warum er denn gerade den Beginn dieser Verkündigung in so seltener Weise weltgeschichtlich fixieren wollte, während er für kein späteres Datum mehr, auch nicht einmal für den Tod des Herrn, dessen Darstellung er doch weit größeren Raum widmete, eine annähernd bestimmte Angabe bietet[2]).

Indem man nun die Bedeutung des Anfanges der frohen Kunde vom Reich zu wenig würdigte, stieß man sich daran, daß Lukas wohl für den Amtsantritt des Vorläufers, aber nicht mehr

---

[1]) Es haben denn auch schon die ältesten Väter diese versteckte Zeitangabe verstanden!

[2]) Es entspricht auch wirklich dem Geiste jener Zeit, in der das „Evangelium" noch als etwas ganz Junges im Bewußtsein aller war, viel besser, daß man fragte: „Wann begann diese Gnadenzeit?", statt zu untersuchen, wann jener Akt erfolgte, durch den Christus sein Werk in dessen erstem Stadium beendete, da man ja auch noch nicht erkannte, daß damit die Heilsgeschichte für Jahrtausende hinaus einen gewissen Abschluß gefunden hatte. In der nahen Erwartung des absoluten Endes hatte das Datum des Endes des ersten Stadiums kein Interesse. Da man den Schlußpunkt nahe wähnte, interessierte das „seit wann", nicht das „bis wann" der vergangenen Periode!

für die Taufe des Messias selbst oder dessen Amtsantritt am ersten Osterfeste ein Datum bietet, das auch nur entfernt einen Vergleich aushält mit der feierlichen Formel: *Ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος . . . ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ.*

Am einfachsten hat sich R. v. Kralik[1]) geholfen: „Unser Datum bezeichnet nicht den Anfang der Predigt des Johannes, sondern die Taufe Christi; denn das Wort des Herrn, das über Johannes . . . in der Wüste erging, war nicht etwa seine göttliche Berufung, sondern eben jene bekannte Stimme bei der Taufe, kraft welcher Johannes die Göttlichkeit Jesu bezeugen konnte . . .“ Es ist schade, daß dieser originelle Einfall mit dem Texte nicht verträglich ist. Schon bei den alten Propheten bezeichnet die Phrase: *Ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπί* zunächst die Eröffnung der prophetischen Sendung bzw. die Erteilung einer neuen Sendung[2]), nie aber ein göttliches Zeugnis. Daher ist auch Lk 3, 1. 2. von der Erstlingsübertragung der prophetischen Sendung zu verstehen, besonders da unsere Stelle mit Ez 1, 1—3 eine auffällige Ähnlichkeit aufweist.

Fragen wir dann den Kontext, so ist jede andere Möglichkeit ausgeschlossen. Denn auf dieses *ῥῆμα* hin und in Ausführung desselben (*καί*) erfolgte der Antritt des Prophetenamtes durch Johannes: *ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον* (Lk 3, 3). Die dort geschilderte Tätigkeit wird als Heroldsberuf (*κηρύσσων*) bezeichnet; also mußte Johannes dazu bestellt worden sein.

Dagegen ist von jener Stimme vom Himmel (3, 22) erst nach einer ungewöhnlich ausführlichen Schilderung (3, 3—18) des Lehrinhaltes der Täuferpredigt und Erwähnung seiner Einkerkerung (3, 19 f.) die Rede; sie kann also in 3, 2 gar noch nicht gemeint sein. Es ist übrigens schon an sich klar, daß das Auftreten des Täufers einer Motivierung bedurfte. Diese kann nur in *ἐγένετο ῥῆμα* . . . gefunden werden. Allerdings sagen uns Lukas und seine Vorgänger nicht, worin denn jene Erstlingsoffenbarung und Sendung des Täufers bestand. Das erfahren wir aber genügend vom vierten Evangelisten, der uns aus des Täufers Mund berichtet, daß Gott ihm ein Zeichen verheißen habe, woran er den Sohn Gottes erkennen werde: das Herabsteigen des Hl. Geistes und Bleiben desselben, und daß Johannes eben auf Grund dieser Verheißung die Tauftätigkeit überhaupt begonnen habe (Jo 1, 31—34).

---

1) Jesu Leben und Werk, Kempten und München 1904, 163.

2) Z. B. Jer 1, 3. 4; 2, 1; 7, 1; Ez 1, 1—3; 6, 1; 7, 1; 8, 1 u. a.

Man könnte freilich die Schwierigkeit auf eine andere Weise, etwa damit, erklären wollen, daß Lukas in seinen geschriebenen Quellen nur für den Amtsantritt des Täufers, nicht aber für die Taufe Jesu eine Zeitangabe gefunden habe. Wenn nämlich seine Quelle eine Schrift war, die aus den Kreisen von Johannesjüngern stammte, deren es noch im Jahre 54/55 sogar zu Ephesus mehrere gab, so wäre eine genaue Fixierung speziell der Täufertätigkeit in dieser Quellschrift zu begreifen. Daß aber Lukas, nachdem er für den Beginn der Tauftätigkeit des Johannes solch ein genaues Datum aufnahm, über den Amtsantritt des Heilandes selbst nur die sehr beiläufige Angabe bietet, Jesus sei damals „etwa 30 Jahre alt" gewesen (3, 23), ließe sich nicht erklären, wenn er nicht vorausgesetzt hätte, daß in das Jahr des Auftretens des Täufers auch die Taufe Jesu hineinfiel. Somit ist das 15. Jahr des Tiberius auch das Jahr der Taufe Christi.

Tiberius wurde Alleinherrscher nach dem Tode des Augustus, welcher am 19. August des Jahres 14 erfolgte. Der feierliche Senatsbeschluß über den Regierungsantritt des Tiberius verzögerte sich etwas infolge der Verhandlungen über den verstorbenen Imperator, und somit fällt der Regierungsantritt des Tiberius im strengsten Sinne erst etwa in den Anfang Oktober 14[1]). Das 15. Jahr der Alleinherrschaft des Tiberius läuft demnach vom 19. August bzw. Anfang Oktober 28 bis 29 n. Chr., oder richtiger, da man die Regierungsjahre der Kaiser mit den Kalenderjahren identifizierte, vom 1. Januar bis 31. Dezember 28 n. Chr. Diese Angabe ist jedoch unvereinbar mit der Notiz des Johannesevangeliums über die 46 Tempelbaujahre, nach welcher das 1. Osterfest Jesu schon im Jahre 27, spätestens 28 stattgefunden hat.

Man kann dieser Schwierigkeit nicht damit ausweichen, daß man einen Widerspruch zwischen dem dritten und vierten Evangelium statuiert. Sie ist ja auch unvereinbar mit der Angabe des dritten Evangeliums selbst, wonach Jesus zur Zeit der Taufe „etwa 30 Jahre alt war" (Lk 3, 23). Denn so dehnbar dieser Ausdruck ist, das Jahr 28 oder gar 29 kann er nicht mehr bedeuten. Jesus ist nämlich noch zu Lebzeiten des Herodes geboren. Dieser aber starb vor Ostern des Jahres 4 v. Chr., wie bisher weitaus über-

---

1) Siehe hierzu bes. W. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, Leipzig 1869, 286 ff.; J. H. Friedlieb, Das Leben Jesu Christi des Erlösers, Münster i. W. 1887, 301 ff.

wiegend angenommen wurde[1]). Somit wären nach antiker Zählweise fünf Jahre vor und 28 bzw. 29 Jahre nach Christus zu rechnen und Lukas hätte sagen müssen: Jesus begann sein Lehramt mit etwa 33 bzw. 34 oder abgerundet 35 Jahren. Wäre Jesus tatsächlich damals schon im 34. Lebensjahre gestanden, so hätte Lukas unmöglich *ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα* schreiben können. Brachte er nämlich für ein Ereignis überhaupt eine Zeitangabe, dann jedenfalls eine solche, welche auch etwas sagt, nicht aber eine solche, welche im Vergleich zur genauen Angabe 3, 1 um so unsicherer ist, als er ja das Geburtsdatum Christi nur beiläufig angegeben hatte. Denn Lukas besaß vorzügliche Quellen über diesen Zeitmoment: nicht bloß die Mutter Jesu, sondern auch Apostel, für welche selbst kurze Zeit auf dieses Ereignis hin die entscheidende Wendung ihres Lebens, der Anschluß an Jesus, am Jordan eintrat.

Wollen wir somit Lukas nicht mit sich selbst und nicht mit dem vierten Evangelium in Widerspruch bringen, so müssen wir wohl oder übel annehmen, er zähle die Jahre des Tiberius nicht vom Datum der Alleinherrschaft, sondern vom Antritt seiner Mitregentschaft an. Die einwandfreie Autorität des Lukas, der ausdrücklich von sich sagt (1, 3), er sei allem von Anfang an, d. h. aus erster Quelle, genau nachgegangen, sich auch tatsächlich als vorzüglicher Kenner der ntl Zeitgeschichte in seinen beiden Büchern erwiesen hat, würde für sich allein hinreichende Berechtigung bieten für die Annahme, daß er auch an dieser Stelle, auf welche er doch soviel Gewicht legt, keinem Irrtum erlegen ist, daß wir somit voraussetzen müssen, er rechne nicht von der Alleinherrschaft, sondern von dem Tage an, an welchem Tiberius zum ersten Male eine *ἡγεμονία* innehatte, und das ist der Anfang des Jahres 12 n. Chr.

Es gehört ein Mut dazu, die Zählung von der Mitregentschaft an im Ernst in Rechnung zu ziehen. Belser, um ein Beispiel zu nennen, bezeichnet sie schlechthin als „berüchtigt“[2]), Osw. Gebhardt[3]) verwirft sie. Andere spotten über die „Kronprinzenära“: Es ist aber keine Kronprinzen-, sondern eine wirkliche Regenten-, wenn auch Mitregentenära!

---

[1]) Was Westberg gegen diese Annahme vorbringt, scheitert schon an der Jahreszeit. Ebenso hat Kellner (a. a. O. 18ff.) bisher noch keine Zustimmung zu seiner Chronologie gefunden.

[2]) Theologische Quartalschrift 1915, 605.

[3]) Das Datum der Kreuzigung Christi, Berlin 1914, 3.

„Nach Suetonius (Tib. 21) wurde durch die Konsuln ein Gesetz gegeben, daß Tiberius die Provinzen gemeinsam mit Augustus verwalten sollte. Wie wir aus Vellejus (Hist. rom. 2, 121) wissen, erhielt dadurch Tiberius (auf eigenen Wunsch des alternden Augustus) gleiche Rechte wie Augustus in allen Provinzen und beim Heere, also auch in der kaiserlichen Provinz Syrien [1]). Diesem Sachverhalt entspricht es, daß ihn Tacitus (Ann. 1, 3) collega imperii [2]) nennt" [3]). Auch auf dem Monumentum Ancyranum ist nach Wieseler zu lesen: Tertium consulari cum imperio lustrum conlega Tiberio Caesare filio meo feci. Zwei Jahre vor des Augustus Tod heißt Tiberius bei Plinius (Hist. nat. 14, 22), Sueton (Tib. 42), Tacitus (Annal. 6, 2) princeps, und Nymphaios, ein Freigelassener des aus Lk 3, 1 bekannten Tetrarchen Lysanias von Abilene, errichtete eine Inschrift: *ὑπὲρ τῆς τῶν Κυρίων Σεβαστῶν σωτηρίας* [4]), gleichwie Ovid (Trist. 4, 2) von beiden Cäsaren (uterque Caesar, Caesares) spricht.

Wichtiger ist die Inschrift eines Tempels in Apollonia in Phrygien-Pisidien mit der Titulatur: *Τιβερίῳ Καίσαρι θεῷ Σεβαστῷ* [5]), die nach Mommsen [6]) noch zu Lebzeiten des Augustus entstand.

Einen sehr wichtigen Beleg für die Anwendung der „Kronprinzenära" bietet die Münzkunde: Es ist bis jetzt wenigstens eine Münze, und zwar aus der Heimat des Evangelisten, Antiochien in Syrien, bekannt, in der als erstes Jahr des Tiberius mit Sicherheit das Jahr 12 n. Chr. bezeichnet wird [7]).

Es handelt sich um die erste jener vier Tiberiusmünzen des Statthalters Q. Caecilius Metellus Silanus von Syrien, die im Thesaurus Morellianus Haverkamps (1734) unter der Famil. Junia tab. I Lit. 7 aufgezählt sind, im Avers den nicht bekränzten Kopf

---

1) Vgl. Mommsen, RStR 2, 1145 ff.

2) collega imperii, consors tribuniciae potestatis omnisque exercitus.

3) J. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I (Regensburg 1910) 175 n. 4.

4) Boeckh, Corpus inscript. Graec. n. 4521. Allerdings wäre es möglich, daß unter den *κυριοι σεβαστοι* auch Tiberius und Livia (nach des Augustus Tode) gemeint sind.

5) Ebd., Corp. inscript. Graec. n. 3971.

6) Res gestae D. Augusti 2 S. X f.

7) Näheres darüber etwa bei Th. Zahn, Das Evangelium des Lukas, Leipzig 1913, 185 ff. Es ist nur bedauerlich, daß dieser hochangesehene Gelehrte, der selbst mit größtem Geschick für die Zählung nach den Jahren der Mitregentschaft eintritt, durch ein Versehen an der Beweiskraft dieser Münze irre geworden ist und einen Ausweg versucht, der gewiß nicht gangbar ist.

des Tiberius mit der Rundschrift: *Σεβαστος Σεβαστου Καισαρ*, im Revers aber in sechs Zeilen den Namen des Statthalters und Antiochiens bzw. Seleucias, sowie zu Anfang und am Schluß die Jahresdaten enthalten, und zwar am Anfang die Jahreszahl der Regierung des Tiberius, am Schluß die Zahl der Ära von Actium. Vor *επι Σιλανου Αντιοχεων* zeigt die erste, zweite und dritte Münze den großen Buchstaben *A*, am Ende dagegen das Datum *ΓM*, bzw. *ΔM* und *EM*[1]), d. h. 43, 44 bzw. 45 nach dem Siege von Actium. Die vierte Münze zeigt den Revers *Γ επι Σιλανου Σελευκεων ZM*, ist also im dritten Jahre des Tiberius und im 47. Jahre der akt. Ära, d. h. im Jahre Sept. 16—17 n. Chr. geprägt, setzt somit das Jahr 14 n. Chr. als Beginn der Ära des Tiberius voraus.

Dieselbe Zählung weist auch die zweite und dritte antiochenische Silanusmünze auf, und zwar ist *A* = 14 n. Chr., *ΔM* (= 44 der akt. Ära) = Sept. 13 bis Sept. 14 n. Chr., *EM* dagegen = Sept. 14 bis Sept. 15 (45 der akt. Ära). Zu beiden Daten paßt *A* als Zeichen des 1. Regierungsjahres des Tiberius vollkommen; das Jahr 14 n. Chr. faßt nämlich in sich die letzten acht Monate (Januar bis August) des Jahres *ΔM* (44) der akt. Ära und außerdem die ersten vier Monate (September bis Dezember) des Jahres *EM* (45) der akt. Ära; denn die Kaiserjahre decken sich mit den Kalenderjahren, auch wenn der Regierungsantritt nicht zu Neujahr, sondern später erfolgte. Es ist also gar kein Grund, das *A* der drei Münzen zu verdächtigen, und Zahn ist daran nur deshalb irre geworden, weil er durch ein Versehen das 44. Jahr der akt. Ära mit dem Jahre 14/15, und das 45. Jahr mit dem Jahre 15/16 n. Chr. identifizierte[2]), obwohl er unmittelbar vorher (S. 188) ganz richtig das Jahr 43 der akt. Ära als Sept. 12—13 n. Chr. angegeben hatte. Wenn also die erste Münze die Buchstaben *A—ΓM* zeigt, so haben wir nicht den geringsten Anhaltspunkt, an dieser Gleichung I Tiberius = 43 n. A. (= Sept. 12—13 n. Chr.) etwas auszusetzen, und wir müssen zugestehen, daß im letzten Drittel des Jahres 12 nach Christus zu Antiochien in der offiziellen Münzstätte eine Tiberiusmünze geprägt wurde unter den Augen des Statthalters Silanus, auf welcher jenes

---

[1]) Die Münze *A—EM* ist auch im Münzkabinett des Stiftes St. Florian durch zwei gut erhaltene Stücke vertreten, deren Existenz bisher nicht in der Öffentlichkeit bekannt war.

[2]) Die Vermutung Zahns, in der dritten Münze sei *A* statt *Δ* gelesen worden, ist bei der Form der Buchstaben auf diesen Münzen kaum denkbar.

Jahr als das erste der Hegemonie des Tiberius bezeichnet wurde, obwohl er damals nur Mitregent gewesen ist. Das konnte natürlich denselben Silanus nicht hindern, als im September 14 n. Chr. Tiberius die Alleinherrschaft begann, dieses Ereignis auf den Münzen des letzten Drittels des Jahres durch das *A* zu verherrlichen und sich mit seiner Zählung der offiziellen Zählung Roms anzugleichen. Wenn nun aber in Antiochien in den Jahren 12/13 n. Chr. offiziell von der Mitregentschaft an gezählt wurde, so konnte der Antiochener Lukas doch wohl auch später noch von derselben Zählung ausgehen.

Allerdings kennen wir keinen alten Geschichtschreiber, der die Tiberiusjahre von der Mitregentschaft an zählte; allein dieses argumentum e silentio ist schon darum noch kein zwingender Beweis gegen die Annahme, daß ein Syrer von der Mitregentschaft an zählte, weil es sich um Geschichtschreiber italischer Herkunft handelt, die nicht ohne weiteres mit orientalischen Provinzialen auf gleiche Stufe gestellt werden dürfen, zumal sich die Regentengewalt des Tiberius auf die Provinzen und das Heer, aber nicht auf Italien erstreckte.

Wir dürfen nicht übersehen, daß weder Lukas selbst ein Geschichtschreiber von Fach war, noch seine Quelle nach den Grundsätzen Roms, sondern nach den Rechtszuständen Syriens bzw. Palästinas zu beurteilen ist, und nach diesen kam sicherlich die Mitregentschaft des Tiberius, nicht dessen Autokratie als Beginn seiner Gewalt in Betracht. Wenn ein Statthalter wenigstens eine Zeitlang auf seinen Münzen die „Kronprinzenära" anwenden durfte, dann um so mehr Lukas bzw. dessen Quelle. Würde der nächstbeste Profanhistoriker die „Kronprinzenära" angewendet haben: man würde sich wortlos damit abfinden. Nur bei Lukas darf es nicht der Fall sein, obwohl schon mit Rücksicht auf den Wortlaut darüber gar kein vernünftiger Zweifel möglich sein sollte! Mit Rücksicht auf das folgende *ἡγεμονεύοντος* würde Lukas doch wohl die Härte *ἡγεμονίας* — *ἡγεμονεύοντος* gemieden und für Tiberius ein anderes Wort gewählt haben, wenn es hätte sein dürfen! Wenn er aber einmal *ἡγεμονία* wählte und von deren Beginn zählte, dann wird er wohl auch schon von dort ab zählen, von wo ab Tiberius *ἡγεμών* war, und das war er zweifellos schon von der Mitregentschaft an. Wir müssen nur vor Augen behalten, daß *ἡγεμονεύειν* von Lukas nicht von der obersten Gewalt, sondern ausnahmslos von untergeordneter Regierungs-

gewalt angewendet wird, wenn er z. B. das Wort *ἡγεμών* und *ἡγεμονεύειν* vom syrischen Statthalter Quirinius (2, 2), an eben unserer Stelle (3, 1) vom Prokurator Judäas, Pontius Pilatus, und später von Felix gebraucht[1]. In der wiederholten Nebeneinanderstellung von Königen und *ἡγεμόνες*[2] erscheint *ἡγεμών* wie ein terminus technicus präzise für „Statthalter". *Ἡγεμονίας* von der Autokratie, *ἡγεμονεύοντος* von einem Statthalter zweiten Ranges anwenden, und zwar in einem Atem, wäre darum ein starkes Stück Ungeschicklichkeit!

Somit erscheint es schon aus rein exegetischen Gründen sowie aus dem hermeneutischen Gesetze, einen versierten Verfasser nicht mit sich selbst in Widerspruch zu bringen, geboten, die Jahre der Hegemonie des Tiberius mit seiner Mitregentschaft beginnen zu lassen. Gar so etwas Ungewöhnliches war es jedenfalls nicht, wenn Lukas bei Tiberius dasselbe tat, was bei seinem Amtsvorgänger damals ganz allgemein üblich war! Es steht nämlich fest, daß die Regierungsjahre des Augustus nach vier verschiedenen Arten berechnet wurden, daß z. B. Josephus Flavius sogar volle 14 Jahre der gemeinsamen Regierung des Augustus mit Antonius „unbedenklich in die Regierungsjahre des Augustus einrechnet, und dieses in Rom tut, wo er seine ‚Jüd. Altertümer' schrieb; warum sollte da der hl. Lukas die Regierungsjahre des Kaisers Tiberius nicht in analoger Weise berechnet und die zwei Jahre seiner Mitregentschaft ebenfalls in die Gesamtzahl der Regierungsjahre des Tiberius eingerechnet haben, zumal diese Art der Berechnung der Regentenjahre allgemeiner Brauch, nicht aber ... eine partikulare Gewohnheit war"[3]. Zur Illustration dieses allgemeinen Usus verweist Mommert auf die übliche Zählung der Regierungsjahre Konstantins des Großen von 306, Theodosius des Großen von 379, Otto IV von 1198, Ludwigs des Bayern von 1314 an. Was immer man dagegen sagen mag, soviel ist gewiß, daß es sehr nahe liegt, die Regierungsjahre eines Kaisers, dessen Zeit man noch selbst erlebt hat, vom ersten Anfang seiner Gewalt zu rechnen. Nun hat Lukas sicher schon einen Gutteil der Regierung des Tiberius miterlebt, abgesehen davon, daß vielleicht der Autor der Quelle, der Lukas folgte, die ganze Regierungszeit des Tiberius mitgemacht hat und aus eigener Erinnerung die Jahre seiner Mitregentschaft gegenwärtig hatte.

---

[1] Apg 23, 26. Ebenso Lk 20, 20: *τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος*.

[2] 21, 12; Apg 23, 24. 33; 24, 1. 10; 26, 30. [3] Mommert 64.

Es existieren übrigens sogar Anzeichen, daß wirklich nicht bloß Lukas, sondern gelegentlich auch andere antike Schriftsteller vom Jahre der Mitregentschaft des Tiberius an rechneten. So hat schon J. Raška[1]) darauf hingewiesen, daß Tertullian an einer Stelle[2]) nicht die Ära vom Jahre 14, sondern vom Jahre 12 voraussetzt, wenn er schreibt, daß „der Herr im 12. Jahre des Tiberius sich geoffenbart hat". Ist diese Stelle unverfälscht auf uns gekommen, wofür R. Handmann[3]) und C. Mommert[4]) eintreten, so hat derjenige, von dem Tertullian diese Angabe übernommen hat, die Stelle Lk 3, 1 im Sinne der Mitregentschaft aufgefaßt[5]).

Nun ist der Text dieser Stelle völlig gesichert, und die Annahme eines Schreibfehlers (XII statt XV) gegen alle Grundsätze der Textkritik, zumal unmittelbar darauf die Ziffer XV folgt[6]). Wir haben kein Recht, eine Korrektur eigenmächtig vorzunehmen, so lange uns nicht eine genaue Untersuchung des überlieferten Textes zur Überzeugung nötigt, daß Tertullian so, wie die Stelle heute lautet, in gar keinem Falle geschrieben haben kann.

Allerdings möchte man behaupten, dies sei hier eine ausgemachte Sache. Denn Tertullian bezeichnet sonst überall, wo er überhaupt auf die in Frage kommende Zeitangabe eingeht, das XV. Jahr des Tiberius als Termin der Taufe bzw. des öffentlichen Lebens Jesu, das sich ihm mit dem Konsulate der Gemini deckt[7]), und daraus hat Franz Schubert[8]) den Schluß gezogen, daß die Ziffer XII unmöglich von Tertullian selbst herrühren könne, und van Bebber hat diesen Ausweg dankbarst akzeptiert[9]). Dennoch ist Schuberts Argumentation keineswegs zwingend. Denn es ist so gut wie sicher, daß Tertullian adv. Marc. 1, 19 ebenso wie in 4, 7 nicht nur die termini technici („de coelo descendere" bzw. „de coelo manare", „spiritus salutaris"), sondern auch

1) Linzer theol. prakt. Quartalschrift XXXVII (1904) 14 ff.

2) Adv. Marc. 1, 15; Migne II 288.

3) Natur und Offenbarung (1904) 289.

4) S. 66.

5) Erfreulicherweise bringt auch Th. Zahn, Das Evangelium des Lukas, Leipzig 1913, 186 f. dieses Beispiel; auf die im folgenden zu besprechenden Probleme ist er jedoch nicht eingegangen, weshalb seine Stellungnahme keinen Gewinn bringt. Nur der Hinweis darauf, daß sich dieses „12. Jahr des Tiberius" auch in der „Schatzhöhle", einer syrischen Schrift aus dem 6. Jahrhundert, wiederfindet, scheint ein neues Beispiel oder eine Bestätigung unseres Argumentes aus Tertullian zu besagen.

6) Siehe bes. Fendt, a. a. O. 49—53.

7) Vgl. oben S. 14.

8) BZ III (1905) 177 f.

9) BZ IV (1906) 140.

die Zeitangabe (XV) bei seinem Gegner vorgefunden hat und sie von ihm herüber nimmt. In 1, 19 ist dies durch Tertullian selbst angedeutet (Marcionis . . ., qui ita voluit . . .), weshalb auch F. Oehler[1]) dazu vermerkt: Istud non ex sua, sed ex Marcionis sententia dicit auctor. Zum Beweise zitiert er 4, 7, wo Tertullian ausdrücklich angibt, daß er seine dortige (gleiche) Zeitangabe dem Marcion entnehme: Anno XV. principatus Tiberiani proponit eum descendisse . . .

Hat nun Tertullian diese Datierung Marcions gebilligt? Allem Anscheine nach keineswegs! Während er nämlich vor mehr als einem Decennium in adv. Jud. 8[2]) resolut schrieb: Huius (Tiberii) XV. anno imperii passus est Christus annos habens quasi triginta cum pateretur, eine Anzahl weiterer chronologischer Daten in dezidiertester Form anfügte und überall nomine proprio sprach, obwohl er auch dort evident chronologische Quellen neben dem Evangelium benutzte, müssen wir aus der mit diesem bestimmten Ton seltsam kontrastierenden Reserve, mit der er adv. Marc. 1, 19 u. 4, 7 ängstlich alle Ansätze dem Marcion zuschreibt, doch wohl schließen, daß er mit der Marcionischen Chronologie nicht einverstanden war, obwohl sie sich dem Wortlaute nach mit seiner eigenen (adv. Jud. 8) und mit Lk 3, 1 deckte.

Wenn nun auch Tertullian mit dem „15. Regierungsjahre des Tiberius“ in 1, 19 und 4, 7 nicht einverstanden gewesen zu sein scheint, war er es vielleicht mit dem XII. Tiberii Caesaris anno 1, 15? Der Ton, in dem er spricht, empfiehlt eine solche Auffassung keineswegs. Wenn jemand schreibt: „Jetzt aber, was soll denn das heißen, daß der Herr (schon) seit („a“ ist nicht gleich *anno*!) dem 12. Jahre des Tiberius offenbar geworden sei, von einer Weltsubstanz aber (von ihm) bis zu dem nun schon 15. Jahre des Kaisers Severus keine Spur gefunden wurde?“[3]) — so scheint er nicht bloß einen Teil, sondern den ganzen Satz vollständig abzulehnen, also auch die Zeitangabe. [Die Erklärung van Bebbers, Tertullian habe nur mit Rücksicht auf ein vorhergehendes 15. Jahr des Tiberius gerade das 15. Jahr des Severus gewählt[4]), ist total verfehlt und durch das iam hinfällig.]

---

[1]) Tertulliani quae supersunt omnia II (Lipsiae 1854) 68 b.

[2]) F. Oehler II 719.

[3]) At nunc quale est, ut dominus a XII. Tiberii Caesaris revelatus sit, substantia vero ad decimum quintum iam Severi imperatoris nulla omnino comperta sit! [4]) BZ IV (1906) 140 A. 1.

Es scheint also, daß Tertullian auch diese Datierung Marcions ablehnte; ja, es ist mehr als wahrscheinlich, daß es eben diese Angabe des Häretikers war, um derentwillen er jene Zeitangaben 1, 19 und 4, 7 nicht gutzuheißen vermochte.

Was war denn am 15. Jahre des Kaisers Tiberius (1, 19; 4, 7) Verfängliches? Das ist doch der ureigenste Wortlaut des Lukas (3, 1)! Wenn daran etwas ungehörig war, so konnte es nur der Sinn sein, den Marcion dem lukanischen 15. Jahre des Tiberius unterlegte! Was aber dies für ein Sinn ist, das lehrt uns im vorhinein (1, 15) die Zahl „a XII. Tiberii Caesaris“: Marcion zählte das 15. Jahr des Tiberius vom Tage der Mitregentschaft an, denn er kam auf diese Weise zu einer Lieblingszahl der Gnosis (zwölf), die ganz prächtig für den Augenblick paßte, da in der Fülle der Zeit der „unbekannte Gott“ Marcions sich in seinem Gnadenmessias zu offenbaren begann.

Ich möchte somit das Rätsel adv. Marc. 1, 15; 1, 19 und 4, 7 damit lösen, daß an allen Stellen Tertullian seinem Gegner Marcion das Wort läßt, an der ersten, grundlegenden Stelle jedoch dessen Verständnis des 15. Jahres des Tiberius in die geläufigere Ära des Tiberius umrechnet bzw. Marcions Umrechnung beibehält, 1, 19 aber und 4, 7 noch bei den Lesern voraussetzt, daß sie sich 1, 15 gemerkt haben werden.

Ich halte diese Erklärung für so plausibel, daß sie förmlich widerlegt werden müßte[1]), um nicht sagen zu dürfen: Die Angabe Tertullians adv. Marc. 1, 15 ist ein bis heute nicht erschütterter Beweis, daß die Zählung der Regierungsjahre des Tiberius von der Mitregentschaft an in der allerältesten Zeit verstanden wurde und praktisch vorkam. Marcion hat sie gekannt und aus egoistischen Gründen adoptiert; Marcions Leser haben mit dieser Möglichkeit gerechnet, und Tertullian noch hat es nicht gewagt, ihm darob einen ernstlichen Vorwurf zu machen, obwohl er für seine Person sich mit ihr nicht abfinden wollte und tatsächlich, wenigstens in jüngeren Jahren (adv. Jud. 8), nur von der Alleinherrschaft gezählt hatte).

Die Zahl XII ist in adv. Marc. 1, 15 überraschend und unbequem — für alle, welche die fälschlich so genannte „Kronprinzen-

---

[1]) Dem Urteil Geiselharts (Programm des Ravensburger Gymnasiums 1912, 22, der die Echtheit des 8. Kapitels der Schrift adv. Jud. bezweifelt, stehen erste Autoritäten gegenüber. Vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II² (Freiburg i. Br. 1914) 403 f.

ära" als ein figmentum theologorum abtun zu müssen glauben. Aber das gibt noch lange keine Berechtigung, von einer „Gewißheit, daß Tertullian nur 15 Tib. = Taufe Jesu schreiben wollte und konnte" [1]), zu reden. Solange die oben gegebene Erklärung möglich und das Gegenteil nicht strikte erwiesen ist, bleibt die Zeugenschaft aller Handschriften, die Forderung einer gesunden Textkritik [2]) im vollen Rechte und muß der Grundsatz respektiert werden, den Friedrich Westberg irgendwo beiläufig in die scherzhafte Form gekleidet hat: „Ein Tropfen Überlieferung ist mehr wert als ein Tintenfaß leerer Spekulation." Die Tatsache, daß Tertullian dreimal die Zeitangabe Marcions wiederholt, und zwar an der Spitze des Zitates, die ganze Tendenz der Polemik und die offensichtliche, ja zweimal ausdrücklich ausgesprochene Beibehaltung des Wortbaues Marcions, berechtigen doch wohl zu der Annahme, daß sich Tertullians Ablehnung der gegnerischen Behauptung auch auf die Jahreszahl erstreckte.

Eine Frage für sich ist es, was denn von dem vorgeblichen Zitat aus Tertullian zu halten ist, das Hieronymus in seinem Danielkommentar zum 9. Kapitel [3]) bringt. Der gesicherte Text lautet: Tiberii XV. anno patitur Christus annos habens quasi triginta tres, cum pateretur. Denn die Variante baptizatur für patitur ist offenbar Korrektur eines Schreibers, der die quasi triginta tres annos mit dem 15. Jahre des Tiberius bzw. Lk 3, 1 nicht auszugleichen vermochte; sie ist aber auch Beweis genug, daß er nicht las „triginta" ohne „cum pateretur", sondern daß er den richtigen Text vor sich hatte.

Steht dieses Zitat fest, so fragt es sich, welchen Text Hieronymus im Auge hatte; sicher nicht adv. Marc. 1, 15, wie Schubert meint, auch nicht 1, 19 und 4, 7; denn an diesen Stellen ist nirgends von pati, sondern immer von der Offenbarung bei der Taufe in sehr stark abweichendem Wortlaut die Rede.

Dagegen stimmt das Zitat des hl. Hieronymus Wort für Wort (auch das quasi ist nicht vergessen!) mit adv. Jud. 8, nur imperii ist dem Zitierenden in der Feder geblieben. Das ist Beweis genug, daß wir nicht vielleicht an die erste und zweite (verlorene) Ausgabe des Werkes adv. Marc. zu denken haben [4]), sondern daß adv.

---

1) BZ III (1905) 178. 2) Siehe hierüber bes. Fendt a. a. O.

3) Migne, P. L. XXV 576 [nicht 551, BZ III 179!].

4) Siehe hierüber Nöldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians, Leipzig 1888, 154 ff.; Bardenhewer, a. a. O. 409.

Jud. 8 gemeint ist. Dort lesen wir allerdings nichts von 33, sondern nur von 30 Jahren; Hieronymus jedoch fand in seiner Vorlage das triginta tres, da es in seinem Texte kritisch gesichert ist und die Korrektur unmöglich auf Hieronymus selbst zurückzuführen ist, der ja nicht drei, sondern nur zwei Jahre des öffentlichen Lebens Jesu annahm. Somit hat ein Abschreiber schon vor Hieronymus das XXX in XXXIII verbessert, da er der Meinung war, das Lehramt Christi habe drei Jahre gedauert.

Derjenige also, der diese Korrektur vornahm — ein bloßer Schreibfehler ist ausgeschlossen —, rechnete die Jahre des Tiberius vom Beginn der Mitregentschaft und wußte vielleicht sogar, daß auch bei Tertullian im Buche adv. Marcionem den drei Zeitangaben diese Rechnung zugrunde liege. Vielleicht hat er übersehen, daß diesem selbst dieser Ansatz nicht genehm war, weshalb er sich für berechtigt halten mochte, im Sinne Tertullians das triginta in trigenta tres umzuwandeln. Indessen können wir auf diesen Zeugen der „Kronprinzenära" nicht so sicher verweisen wie auf Tertullian, da es immerhin denkbar ist, daß der Text des hl. Hieronymus verderbt wurde. Anzunehmen, daß jener Urheber des triginta tres, dessen Korrektur Hieronymus benutzt hätte, gedankenlos das tres hinzugefügt habe, würde an sich möglich sein. Aber dann würde Hieronymus uns Zeuge werden, daß die Jahre des Tiberius von der Mitregentschaft an gezählt werden könnten, denn Hieronymus, der mit den 33 Jahren gar nicht einverstanden war, hätte die Sachlage sicher durchschaut. Sollte also schon ein Anhänger des eusebianischen Triennium Christi vor Hieronymus jene Korrektur von adv. Jud. 8 vorgenommen haben, so wäre nicht nur dieser, sondern auch der ihn zitierende hl. Hieronymus Zeuge, daß man es in jener Zeit ganz gut für möglich hielt, die Tiberiusjahre mit 12 n. Chr. beginnen zu lassen.

Ein drittes Beispiel dieser Art ist Hippolyt. Er schreibt in seinem Danielkommentar IV, 23 [1]: *ἔπαθεν δὲ (Χριστὸς) τριακοστῷ τρίτῳ ἔτει . . . ὀκτωκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος ὑπατεύοντος Ῥούφου καὶ Ῥουβελλίωνος* . . . „er starb aber im 33. Jahre . . . im 18. Jahre des Kaisers Tiberius unter den Konsuln Rufus und Rubellius." Es ist hier ganz klar, daß Hippolyt annimmt, Jesus sei drei Jahre nach seiner Taufe gestorben. Denn er sagt, der Herr sei damals im 33. Lebensjahre gestanden, während er nach Lukas

[1] Ed. Bonwetsch 242.

zur Zeit der Taufe erst 30 zählte. Dem entspricht auch die Angabe: „im 18. Jahre des Kaisers Tiberius“. Dennoch verlegt er in dieses Jahr das Konsulat der Gemini (Lucius Rubellius Geminus und Caius Fufius Geminus). Dieses aber ist nach allgemeiner Annahme das Jahr 29. Somit deckt sich nach Hippolyt das 18. Jahr des Tiberius mit dem Jahre 29, das 1. Jahr dieses Kaisers mit dem Jahre 12 n. Chr.

Man hat auch diese Zeitangabe mit dem Aufwand aller Gelehrsamkeit angezweifelt oder bestritten [1]). Allein das Hauptargument ist wieder im Grunde kein anderes, als: Hippolyt, der in der Ostertafel die Einjahrshypothese vertritt, kann nicht geschrieben haben: im 33. Lebensjahre Christi und im 18. Regierungsjahre des Tiberius. Als ob es im Leben eines Schülers des hl. Irenäus, dieses erbittertsten Gegners der Einjahrshypothese, nie einen Augenblick gegeben haben könnte, in dem er einem Triennium das Wort redete! Wir wissen ja gar nicht, welcher Quellen sich Hippolyt bei seinem Danielkommentar für seine Chronologie bedient hat.

Jedenfalls muß man sagen: Tertullians merkwürdige Zeitangabe adv. Marc. 1, 15, des hl. Hieronymus Variante zu Tertullian (adv. Jud. 8) und Hippolyts 18. Jahr des Kaisers Tiberius, das kritisch hinlänglich gesichert ist, und desselben *τριακοστῷ τρίτῳ ἔτει*, das kritisch unanfechtbar genannt werden darf, werden anstandslos und restlos verständlich, wenn wir zugeben, daß diesen Daten die „Kronprinzenära“ zugrunde liegt; sie geben aber ein noch nie befriedigend gelöstes Rätsel auf, wenn wir diese Berechnung der Tiberiusjahre abweisen. Es ist immer mißlich, beglaubigte Texte vorgefaßten Meinungen zuliebe kaltblütig zu streichen; und die Historiker würden gut tun, auf das kleine Vergnügen, ein figmentum theologorum bespötteln zu können, um der geschichtlichen Wahrheit willen Verzicht zu leisten.

Eine ganz eigentümliche Angabe finden wir bei Sulpicius Severus [2]). Danach ist das Konsulat der Gemini gleich dem 18. Jahre des Herodes, eine Gleichung, die ganz sinnlos ist, aber sofort verständlich wird, wenn man „Herodes“ durch „Tiberius“ ersetzt. Dann aber hätten wir an dieser Chronik bzw. deren Quelle einen Zeugen mehr für die „Prinzenära“.

---

[1]) Näheres hierüber bei **Erasmus Nagl**, Der Katholik LXXX (1900) II 206ff.; aber auch **Fendt**, a. a. O. 61ff.

[2]) Chron. II, 27, 5 ed. **Halm** 82; siehe **Fendt**, a. a. O. 64f.

Die Quelle, der diese sonderbare Angabe entnommen wurde, scheint sehr alt gewesen zu sein. Denn sie scheint auch einer Aussage des hl. Epiphanius zugrunde zu liegen. Dieser behauptet nämlich adv. haer. 20, 2 [1]), der Beginn der Regierung des Herodes Agrippa falle zusammen mit dem 13. Jahre Christi, und im 18. Jahre des Agrippa sei Jesus getauft worden, in dessen 20. Jahre gestorben. Das 18. Jahr ist ihm der annus acceptus, das 19. das Jahr des Widerspruches, das 20. das Todesjahr, das 33. des Heilandes. Hier haben wir schon genau dieselbe Theorie, die Epiphanius später [2]) mit Hilfe der Konsulatsjahre darlegt und die ihn dazu geführt hat, die Gemini von Rufus und Rubellius zu unterscheiden, um seine Zweijahrstheorie mit den Zeitangaben der Einjahrshypothese aufputzen zu können. Setze ich adv. haer. 20, 2 statt Agrippa den Namen Tiberius, so erhalte ich ein 18. Jahr des Tiberius als Datum der Taufe Jesu: die „Kronprinzenära"! Hat also Epiphanius eine Quelle vor sich gehabt, in der jene Verwechslung schon vorhanden war, so könnte sie wohl identisch sein mit der — mittelbaren? — Quelle des Sulpicius Severus. Wir müßten nur wieder annehmen, daß Epiphanius auch diese Zeitangabe mit seiner Zweieinhalbjahrstheorie ebenso mutig auszugleichen unternahm, wie er es später (51, 20 ff.) mit dem Konsulat der Gemini gemacht hat. Daß Sulpicius Severus direkt aus Epiphanius geschöpft hätte, ist wegen der Zerlegung der Jahre des letzteren ausgeschlossen.

Wir haben also immerhin deutliche Spuren einer Rechnung der Regierung des Tiberius von der Mitregentschaft an auch in der Literatur, abgesehen von der antiochenischen Tiberiusmünze und der Inschrift zu Apollonia. Demnach steht der Annahme nichts im Wege, daß Lukas (vielleicht entsprechend seiner palästinensischen Quelle) auch hier seinem Sprachgebrauch nicht untreu geworden ist und *ἡγεμονία* nicht von der Alleinherrschaft verstanden hat, ganz im Einklang mit der Zeitangabe des Johannes vom Tempelbau und seiner eigenen Aussage, daß Jesus zur Zeit der Taufe etwa 30 Jahre alt war [3]).

---

1) Ed. Dionys. Petav. 1622, tom. I 48.

2) Adv. haer. 51, 20. 22. 23. 25. 30.

3) Auf die Zählung vom Beginn der Mitregentschaft an machte zuerst Nicolaus Mann, De veris annis Jesu Christi natali et emortuali dissertationes duae chronologicae, Londini 1742, aufmerksam, und alle Vertreter der Dreijahrshypothese der Gegenwart haben sich für dieselbe ausgesprochen. Unter den Verfassern von Leben Jesu sei besonders auf Sepp I² 226 ff.;

Collega imperii wurde aber Tiberius im Frühjahr, und zwar im Februar[1]) 12 n. Chr.[2]), das 14. Jahr seit diesem Datum endet mit dem Jahre 25 n. Chr., und das 15. Jahr läuft vom 1. Januar 26 bis 31. Dezember 26, da, wie schon erwähnt, die Regierungsjahre der römischen Kaiser mit dem Kalenderjahre identifiziert wurden[3]). Fiel nun aber der Amtsantritt des Johannes in das Jahr 26 n. Chr., so auch die Taufe Jesu[4]), und zwar gegen Ende desselben. Wir können allerdings nicht angeben, zu welcher Jahreszeit Johannes seine Tätigkeit begonnen hat, ob schon von Ostern an (früher nicht, weil sonst Pilatus noch nicht *ἡγεμών* gewesen wäre!), ob später. Jedenfalls erfolgte der größte Zulauf erst, als das Sabbatjahr 26/27 mit Tischri (Laubhütten) 26 begonnen hatte[5]). Nun kam aber Jesus zu Johannes, als dieser im Zenith seines Ansehens stand (*ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν,* Lk 3, 21), und bald nach Jesu Taufe forderte das Synedrium den Johannes sogar auf, offen zu sagen, ob er der Messias sei oder nicht (Jo 1, 19 ff.). Solches setzt denn doch eine längere Wirksamkeit des Täufers voraus, ehe Jesus sich ihm stellte.

Es ist ein schlimmes Prognostikon gegen die Zweijahrstheorie, daß sich ihr letzter Vertreter[6]) zu der Annahme verstehen mußte, daß Johannes der Täufer „in den ersten Tagen des Januar 28“ seine Tätigkeit erst begonnen und „noch gegen Ende desselben Monats“ den Heiland getauft habe! Da im Januar kein großes jüdisches Fest gefeiert wird, so wäre, ganz abgesehen von den ungünstigen Regenmassen dieser Zeit, ein Zulauf des Volkes aus allen Gauen, wie er in den Evangelien gezeichnet ist, innerhalb eines Monats kaum bei einem schon bekannten, durch Wunder legitimierten Propheten denkbar gewesen, geschweige denn bei einem Neuling, der noch dazu in der Einsamkeit zu lehren begann, anstatt im Zentrum des religiösen Lebens seinen Ruf zu begründen. Da übrigens Ostern 28 schon am 30. März war[7]), so können die

---

Grimm I² 83 ff.; Lohmann⁴ 42 n. 2 verwiesen; ebenso die Kommentare zum Lukasevangelium von Schanz, Riezler, Pölzl-Innitzer, Zahn; endlich Felten I 176, Jak. Schäfer, Handbuch zum NT⁷ 107; Mommert, Chronologie 62 ff.; K. Endemann, Die chronologischen Daten des Lebens Jesu, Leipzig 1911, 22 f.

1) Siehe Kellner 185. 200. 2) Vgl. Felten I 176 n. 4.

3) Kralik, a. a. O. 163; Mommsen, RStR II 798.

4) Siehe oben 65 ff. 5) Siehe Kirchenlexikon (Art. Jobeljahr) VI 1491 ff.

6) Pfättisch, a. a. O. 173. 7) Westberg, Chronologie 111.

40 Tage Fasten, die (etwa) fünf Tage am Jordan, die drei Tage der Reise, die acht Tage in Kana, die Niederlassung in Kapharnaum, die Reise nach Jerusalem zur Vorbereitungszeit auf Ostern gar nicht mehr in die Zeit zwischen Ende Januar und Ostern untergebracht werden. Für die Täuferwirksamkeit sind aber etliche Tage schon ein schwerer Verlust, wenn man für sie nur den Januar 28 zur Verfügung hat!

Somit darf die Taufe des Heilandes nicht allzu weit vom Ende des Jahres 26 n. Chr. vorgeschoben werden. Sonst verlieren wir die Möglichkeit, die Größe der Täufererfolge zu verstehen. Sie darf aber auch kaum mehr in den Anfang des Jahres 27 verlegt werden, weil sie mit dem Amtsantritt des Täufers datiert erscheint, und weil die Ereignisse vor dem ersten Osterfeste Jesu einen ziemlich großen Zeitraum beanspruchen. Da Ostern 27 in den Anfang April fiel, so führt auch dies etwa an die Jahreswende 26/27 zurück[1]).

Ist aber Jesus noch im Jahre 26 getauft, so war sein erstes Osterfest im Jahre 27, und seine Lehrtätigkeit umfaßt die Zeit von Ostern 27 bis Ostern 30, dem Todesjahre des Herrn.

---

5. Kapitel.

Das Osterfest der ersten Brotvermehrung (Jo 6, 4).

Nach den grundlegenden Untersuchungen über die Dauer der judäischen Lehrtätigkeit Jesu, nach Feststellung der Unmöglichkeit, die erste galiläische Periode vor „Pfingsten“ (Jo 5) als beendet zu betrachten, können wir nunmehr mit größerer Ruhe an die Prüfung der so viel umstrittenen Frage gehen, ob der Evangelist Johannes bezeugt, daß die (erste) Brotvermehrung in der Nähe eines Osterfestes stattgefunden habe, oder nicht. Behauptet er dies, so ist damit neuerdings und dann auf jeden Fall, die Einjahrshypothese zurückgewiesen, solange wir auf dem Standpunkt stehen, daß Johannes geschichtlich verstanden sein wolle. Behauptet er es nicht, so entgeht uns zwar ein weiterer, peremptorischer Beweisgrund, aber an dem oben gewonnenen Resultat der Unzulänglichkeit der Einjahrshypothese wird dadurch nichts mehr ge-

---

[1]) Man vergleiche hierzu übrigens auch Mommert, a. a. O. 59.

ändert. Es ist eine glatte Unwahrheit, daß die Annahme einer mehrjährigen Lehrtätigkeit Jesu mit der Echtheit von Jo 6, 4 steht und fällt.

Wir dürfen also an unsere neue Aufgabe sine ira et studio herantreten. Wir dürfen hierbei auch wohl alle Untersuchungen als bekannt oder doch jedem leicht zugänglich voraussetzen, welche die bisherigen Monographien über diese Frage einläßlich gemacht haben, um so zu vermeiden, daß wir unsere eigenen Erörterungen allzusehr räumlich belasten. Namentlich hinsichtlich der Bezeugung der Leseart *τὸ πάσχα* von seiten der Väter sei auf die anderweitig vorliegenden Untersuchungen verwiesen, besonders auf Pfättisch (3 ff.), der die Ergebnisse klar zusammengefaßt und um ein merkliches verbessert hat[1]). Nur in jenen Punkten, in denen ich von meinen Vorgängern ganz oder teilweise abweichen zu sollen glaube, werde ich auf diese textgeschichtlichen Zweifel näher eingehen müssen. Mein Hauptaugenmerk will ich der Lösung von Einwänden widmen, welche manchen modernen Forscher an der Echtheit des Verses bzw. Wortes aus inneren Gründen irre gemacht haben.

§ 1. Der Text.

Der Text lautet nach v. Soden: 6, 1. *Μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος.* 2. *ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολύς, ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων.* 3. *ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.* 4. *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.*

Von Soden hält seinen Text für so gesichert, daß er dazu keine Variante kennt, die irgendwie als ursprüngliche Leseart in Frage kommen könnte. Diese aus rein textgeschichtlichen Gründen gewonnene Überzeugung möchte ich hinsichtlich der sachlich irgendwie beachtenswerten Varianten mit einigen inneren Argumenten bestätigen.

Daß in verhältnismäßig zahlreichen Zeugen *τῆς Γαλιλαίας* fehlt, erklärt sich hinlänglich aus der Erwägung, daß die Urheber dieser Streichung diese vagere Bestimmung neben der näheren *τῆς Τιβεριάδος* für unnötig und für störend hielten. Andere suchten die stilistische Härte durch Einschaltung von *εἰς τὰ μέρη* zu mildern,

---

1) Sehr beachtenswerte Korrekturen hat Nisius, a. a. O. 460 ff. hinzugefügt.

verrieten sich aber schon durch die geographische Ungeheuerlichkeit dieser Korrektur. Denn wir wissen (6, 22. 23), daß der Schauplatz der Brotvermehrung nicht in der Nähe von Tiberias, sondern gerade gegenüber davon lag. Die Varianten *καὶ ἠκολούθει* bzw. *ἠκολούθησαν* sind sachlich ohne Bedeutung.

ἑώρων ist unjohanneisch: es kommt in seinen Schriften niemals vor. Von *ὁρᾶν* gebraucht er nur (selten — drei mal in Offb) das Präsens, dafür aber sehr häufig den Aorist (27 mal!), und zwar letzteren auch dann, wenn von wiederholtem, angelegentlichem, genauerem und scharfem Sehen die Rede ist, wie z. B. 6, 36. 46; 8, 38; 9, 37; 14, 7 . . ., in besonders auffälliger Weise aber in 1 Jo 1, 1. 2. 3. Hätte Johannes dieses Wort gewählt, so hätte er sicher *ἑωράκασι* (15, 24) geschrieben. Die Korrektur *ἑώρακεν* ist somit viel geschickter. Anderseits ist gerade *θεωρεῖν* in zahlreichen Formen ein Lieblingswort des vierten Evangelisten: Matthäus (zwei mal), Markus (sieben mal), Lukas (sieben mal und 14 mal in der Apg) bleiben gegen ihn (26 mal) weit zurück. *ἑώρων* kann nach *ὅτι* sehr leicht aus einem Lese- oder Hörfehler entstanden sein; ein feiner Beobachter hat es dann in *ἑώρακεν* verbessert. *ἀπῆλθεν* (v. 3) ist, wenn nicht Zufallsprodukt, Ausfluß des auch sonst verhängnisvollen Irrtums, der in v. 1 und 2 die unmittelbare Einleitung zur ganzen Episode Jo 6 sah und daher den v. 3 nur als Wiederaufnahme von v. 1 — unter Angabe der Situation — fühlte, dabei jedoch das abermalige *ὁ Ἰησοῦς* nicht beachtete.

ἐκαθέζετο und *ἐκαθήζετο* (D) sind Sorglosigkeiten von Abschreibern, die gleichbedeutende Formen willkürlich wählten, wobei *ἐκαθήζετο* nur Verschreibung für ein lautgleiches *ἐκαθίζετο* sein dürfte. *κάθημαι*, *καθέζομαι* und *καθίζομαι* wurden ja promiscue gebraucht sowohl in der Bedeutung „sitzen" wie „sich setzen" [1]).

Wir haben gesehen, daß sich das stilistische Empfinden der Abschreiber in den ersten drei Versen mehrmals geltend machte und zu „Verbesserungen" verleitete. Die Streichung von *τῆς Γαλιλαίας*; die Einschaltung von *εἰς τὰ μέρη*; *ἑώρακεν* statt *ἑώρων*; *ἀπῆλθεν* sind Zeugen dafür, daß die Geneigtheit der Schreiber, ihre stilistische Begabung zu beweisen, an unserer Stelle sehr rege gewesen ist. Aber an der von mancher Seite so sehr betonten sprachlichen Ungeheuerlichkeit des Verses 4 versuchte man seine

---

[1]) Vgl. bes. H. Eberling, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament, Hannover 1913.

Kunst nicht! Ich möchte dies gleich im voraus feststellen, damit sich niemand von der schulmeisterlichen Textbeurteilung moderner Über-Griechen imponieren läßt: *τὸ πάσχα* ist keinem geborenen Hellenen befremdend erschienen!

Während der Vers 4 in sprachlicher Hinsicht völlig unbeanstandet blieb — *οὖν* oder *καί* statt *δέ* und die Umstellung *ἐγγὺς δέ*, der Ausfall von *ἡ* mit oder ohne *ἑορτή* werden von Soden mit Recht dem dritten Apparat zugewiesen —, haben offenbar sachliche Bedenken in einem Evangelien-Kodex des 13.—15. Jahrhunderts zur Tilgung des ganzen Verses verleitet. *ε* 1386 nimmt überhaupt, auch unter den J-Zeugen, eine Sonderstellung ein [1]). Es darf demnach kaum befremden, wenn die Eigenmächtigkeit des Abschreibers auch mit dem ihm etwa unbequemen Verse Jo 6, 4 aufgeräumt hat. Man sollte ja eigentlich ohnehin erwarten, daß die uralte Einjahrshypothese im Text viel mehr Spuren hinterlassen hätte! Unser Vers war seit der Zeit, da man die Osterfeste der Evangelien zu zählen und chronologisch zu fixieren begann, allen Vertretern jener Theorie ein Dorn im Auge. Darum ist es im Grunde zu verwundern, daß er bei seiner Kürze und bei seiner Stellung an anscheinend ganz ungehörigem Orte nicht öfter „übersehen“ wurde. Die Ehebrecherinepisode hat uns ein sehr lehrreiches, von Soden ausgiebig verwertetes Beispiel gegeben, wie man mit unwillkommenen oder „anstößigen“ Texten zu verfahren wagte. Daher ist es doppelt bemerkenswert, daß unser Vers diesem Schicksal entgangen ist.

Während sonst keine einzige Evangelien-Handschrift gegen Vers 4 Zweifel erhob, obelisiert ihn eine der drei Textformen des Johanneskommentars des hl. Cyrillus von Alexandrien [2]). Man muß wissen, wie rätselhaft die Stellung dieses Heiligen zu Jo 6, 4 ist [3]), um leicht begreifen zu können, daß sich ein Abschreiber verleiten lassen konnte, seine Zweifel an der Richtigkeit des Textes durch einen Obelos zu offenbaren. Wohl nicht durch einen etwa verlorenen oder in *ε* 1386 geretteten Text, sondern einfach durch die Schwierigkeit, Cyrillus halbwegs befriedigend zu verstehen, ist *K* [i20] veranlaßt worden, ein non liquet beizufügen.

Hiermit ist aber das handschriftliche Material, das gegen Jo 6, 4 zu Gebote steht, erschöpft! Ein für die Leugnung der Echtheit

---

1) H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments I, 1, 187; II S. XV.
2) Soden I, 1, 533f. 3) Vgl. bes. Pfättisch, a. a. O. 30ff.

des Verses vernichtendes Resultat! Für die Tilgung von τὸ πάσχα wurde nicht ein einziger Textzeuge aufgebracht und hinsichtlich des ganzen Verses steht eine junge Handschrift einer geschlossenen Einheit aller übrigen direkten und indirekten Textzeugen gegenüber. Die Obelisierung in einer Handschrift des Cyrillus-Kommentars vermag gegenüber den zwei bzw. vier anderen schon deshalb nicht wahrscheinlich zu machen, daß diesem Obelos eine Evangelienhandschrift ohne 6, 4 zugrunde liegt, weil sie nur Ausfluß der Ratlosigkeit des Abschreibers gegenüber dem rätselhaften Texte des Cyrillus sein dürfte.

Damit hat von Soden den Hoffnungen der Einjahrstheoretiker auf neue handschriftliche Funde zuungunsten von τὸ πάσχα einen schweren Stoß versetzt: Nach textgeschichtlichem Befunde steht die Echtheit des Verses und gar von τὸ πάσχα einwandfrei fest.

§ 2. Die angeblich unpassende Stellung des Verses.

1. Einleitung oder Bindeglied?

Auch nach den reichen neuen Textquellen, die uns durch Soden erschlossen sind, ist die Stellung der Einjahrshypothese nicht besser, sondern nur aussichtsloser geworden. Es bleibt ihr kein anderer Weg zum Sieg als die sehr problematische Berufung auf innere Gründe. Es ist ihr aber noch nie gelungen, ein durchschlagendes Argument zu erbringen, daß τὸ πάσχα oder der ganze Vers Jo 6, 4 von Johannes unmöglich herrühren könne.

Am meisten Eindruck von allen inneren Gründen machte noch die Behauptung, Jo 6, 4 sei ganz oder doch unter Voraussetzung von τὸ πάσχα an unpassendem Orte. Indem man die Verse 1 u. 2 für die unmittelbare Einleitung der folgenden Erzählung, für deren Beginn gehalten hat, konnte man es nicht verstehen, wie denn auf einmal — mitten in der schon begonnenen Erzählung des neuen Ereignisses — eine gar nicht mehr zu erwartende Zeitangabe („es war aber nahe das Pascha, das Fest der Juden“) hineingeflickt worden sein sollte. Man hat sich demgemäß abgeplagt, für diese Zutat möglichst durchschlagende Gründe zu finden — und damit wenig Glück gehabt. Man verfiel auf den Gedanken, es solle dadurch die Ansammlung großer Scharen erklärt werden, obwohl von diesen unmittelbar vor- und nachher nichts gesagt ist und in v. 2 dafür ganz andere Gründe genannt wurden. Wäre ein sachlicher Zusammenhang zwischen

der Zeitangabe und den „Pilgerscharen“ beabsichtigt, so müßte die erstere entweder vor v. 3 oder nach v. 10 stehen.

Man hat in v. 4 den inhaltlichen Zusammenhang betont gefunden zwischen Osterzeit und Eucharistie — und ein solcher Zusammenhang besteht ohne Zweifel! Wenn aber schon mit v. 1 u. 2 die Erzählung im eigentlichen Sinne beginnt, so mußte dieser Zusammenhang entweder sofort nach v. 1 betont werden oder es wird die schon begonnene Erzählung auch in diesem Falle höchst ungeschickt unterbrochen und gestört. Die ganze Zeitangabe bleibt bei dieser Auffassung, mag sie an sich noch so bedeutsam sein, notwendig im Berichte des Johannes ein Fremdkörper, auf den man am liebsten verzichten möchte.

Aber darin liegt eben das *πρῶτον ψεῦδος*! Die Verse 1 u. 2 gehören gar nicht in die Erzählung der Brotvermehrung als integrierender Bestandteil; diese Erzählung beginnt vielmehr strenggenommen erst mit v. 3! Dieser und unser Vers 4 sind die Einleitung; Vers 1 u. 2 sind nichts weiter als das Bindeglied, die Überleitung zwischen den inhaltlich in sich geschlossenen und wohlabgegrenzten Erzählungsgruppen 5, 1—47 u. 6, 3—71!

Johannes liebt solche formelle Übergänge, die weder im strengen Sinne Abschluß der vorhergehenden Erzählungsgruppe noch unmittelbare Einleitung der nachfolgenden sind: so 2, 12; 3, 22—24; 4, 1—3; 4, 43—45; 6, 1 f; 7, 1; 10, 40—42; 11, 54. In allen diesen Fällen bilden die zitierten Verse den Übergang. Sachliche Anknüpfungsmomente fehlen. Daher verschafft sich Johannes die schriftstellerische Angliederung durch eine kurze chronologische Notiz. Dabei zeigt der Umstand, daß fünfmal *ἀπῆλθεν* (4, 1 ff.; 6, 1 f.; 10, 40 ff.; 11, 54) bzw. *ἐξῆλθεν* (4, 43 ff.) das verbindende Verbum bildet, daß dem Verfasser in diesen Übergangsformeln der Abschluß des Vorhergehenden mindestens so bedeutsam vorschwebte wie die Anbahnung der neuen Episode. Nur in 3, 22 ist der Hinweis auf die Abreise nicht ausdrücklich ausgesprochen, vielleicht weil die Stadt Jerusalem und der neue Schauplatz *(εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν)* nicht so streng geschieden sind.

In 2, 12; 3, 22 ff.; 4, 43—45 und in 10, 40—42 haben die kritischen Ausgaben auch durch den Druck schon diesen formellen Übergangscharakter zur Geltung gebracht; in den übrigen Beispielen, so namentlich in 6, 1—2 dies leider übersehen. Und doch ist derselbe hier ebenso deutlich wie in den beiden genannten Fällen!

Hier wie dort die Zeitpartikel, die an das Vorhergehende anknüpft; (*μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας* — *μετὰ ταῦτα*); hier wie dort eine allgemeinere Angabe des neuen Schauplatzes (*εἰς Γαλιλαίαν* — *πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας* — *πέραν τοῦ Ἰορδάνου . . .*); hier wie dort ein Hinweis auf die neue Zuhörerschaft und Jesu Aufnahme und die Erregung der Menge durch die Wunder Jesu („es nahmen ihn die Galiläer auf, da sie die Wunder alle gesehen . . .“ (4, 45); „es folgte ihm eine große Menge, da sie die Zeichen sahen . . .“ (6, 2); „und viele kamen zu ihm und sprachen: Johannes hat zwar keine W u n d e r gewirkt“ (10, 41).

Dann erst, n a c h dieser allgemeineren Zeichnung der Situation beginnt die Einleitung zur neuen Erzählung: *ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανᾶ* (4, 46); *ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος* (6, 3); *ἦν δέ τις ἀσθενῶν* (11, 1). Auch in 4, 1 ff. ist dieses Schema erkennbar: Im Hinblick auf den Neid der Pharisäer über seine g r o ß e n E r f o l g e verließ Jesus Judäa und ging nach Galiläa. Mit *ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι . . .* beginnt dann die eigentliche Einleitung der folgenden Erzählung!

Ist aber 6, 1 u. 2 nicht Einleitung, also Bestandteil der Brotvermehrungsepisode, sondern bloßes Bindeglied, Überleitungsformel, beginnt daher die neue Erzählung formell erst mit der Ortsangabe 6, 3, so gehört in diese eigentliche Einleitung der Erzählung neben der Zeichnung des Schauplatzes (v. 3) auch die Zeitangabe (v. 4), und zwar ebenso folgerichtig, wie Johannes gemeiniglich Orts- und Zeitangabe in einem Zuge bringt: „Es war (das) F e s t der Juden und Jesus reiste nach J e r u s a l e m“ (5, 1); „als das F e s t schon in der Mitte war, ging Jesus hinauf in den T e m p e l . . .“ (7, 14); „es war das T e m p e l w e i h f e s t in Jerusalem . . . und Jesus wandelte im T e m p e l . . .“ (10, 22); „s e c h s Tage vor Pascha kam Jesus nach B e t h a n i e n . . .“ (12, 1). Daß an unserer Stelle die Ortsangabe zuerst steht und nicht umgekehrt, ist wegen des engen Anschlusses an die vorausgehende Erwähnung der großen Scharen ganz natürlich. Gerade in der Menge der Zuhörer lag ja ein Hauptgrund, warum Jesus von der A n h ö h e her über die Menge hin sprechen wollte. Würde dagegen Johannes die Zeitangabe gleich an die Erwähnung der großen Scharen (v. 2) angeschlossen haben, so würde wohl jedermann daraus die Meinung gewonnen haben, Johannes wolle damit den entfernteren Grund angeben, warum so große Scharen beisammen waren: Die Ansammlung zum Zwecke baldigster Abreise nach Jerusalem. Aber nicht dies

wollte der Evangelist damit sagen, sondern, wie immer, sollte auch hier die Zeitangabe nicht retrospektiv eine ganz nebensächliche Übergangsformel (v. 1 u. 2) erklären, sondern ein helles Licht auf die Ereignisse und Reden werfen, die der Evangelist im folgenden erzählen wollte.

So ist es ja ständig! Niemals blickt eine ausdrückliche Zeitangabe bei ihm rückwärts; stets bildet sie den geschichtlichen Hintergrund der daran geknüpften Erzählung. So schon 2, 13 vgl. 14ff. und 5, 1; besonders deutlich in 7, 2 vgl. 3ff.; 7, 37[a] vgl. 37[b]; 10, 22 vgl. 23ff. . . . Sucht man also an unserer Stelle in den Worten: *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα* . . . mehr als eine rein geschichtliche Notiz — und dies ist bei Johannes sehr naheliegend, vgl. namentlich 7, 2; 7, 37; 10, 20 —, so kann dieselbe nur den Schlüssel für das Verständnis der Ereignisse und Reden des sechsten Kapitels geben. Es mag dabei ja auch auf die vorher erwähnten großen Volksscharen nebenher ein gewisses Licht fallen, aber der eigentliche Zweck der Notiz kann darin umsoweniger liegen, je weniger derartige historisch-geographische Verbindungssätze wie 6, 1f. mit der Tendenz des Johannesevangeliums zu tun haben, daß Jesus trotz allem der Messias sein wollte und sich selbst turmhoch über Moses gestellt hat.

2. Die inhaltliche Bedeutung der beiden Verse.

Worin mag nun diese Beziehung zwischen Ostern, dem Feste der Juden, und dem Inhalte der Erzählung bestehen?

Unmittelbar an die Zeitangabe schließt sich der Bericht über die Brotvermehrung. Wenn wir der sonst überall durchblickenden Tendenz des Evangelisten auch hierin einen Einfluß zutrauen, was doch wohl sehr naheliegend ist, so muß in dieser Beziehung des Osterfestes auf den Erzählungsstoff etwas liegen, was in den viel zu wenig beachteten Versen 1, 17f. eine programmatisch-knappe Formel gefunden hat: „Das Gesetz ward uns durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden. Gott hat niemand jemals gesehen: der eingeborene Sohn, der da ist am Busen (Schoße) des Vaters, er hat es erzählt“. Christus also ist nach Johannes der Spender der Gnade mehr als Moses (*χάρις ἀντὶ χάριτος*): aber auch die Wahrheit in ihrer ganzen Fülle und Reinheit hat nicht Moses, sondern Er uns gebracht, weil es jener nicht vermochte, da er nicht gleich Christus Gottes ewiger, in unzertrennlicher Lebensgemeinschaft mit dem Vater lebender Sohn

war! Darnach erwartet man auch in diesem dem Johannesevangelium so recht zentralen Erzählungsstoffe (Jo 6) die Aufdeckung der Überbietung des Moses hinsichtlich einer Gnadengabe (*χάρις*) wie hinsichtlich einer Wahrheitsoffenbarung (*ἀλήθεια*), die in der Abstammung Jesu von Gott ihren Erklärungsgrund besitzt, und zwar dergestalt, daß gerade die Osterzeit mit beiden Momenten eine inhaltliche Verwandtschaft aufweist, um derentwillen Johannes ihrer an dieser hervorragenden Stelle Erwähnung tut, und um derentwillen Jesus das in diesem Kapitel erzählte Ereignis gerade im Angesichte des nahen Osterfestes herbeiführte.

Wir dürfen nämlich nicht übersehen, daß sich das Verhalten des Heilandes bei dieser Gelegenheit merklich von seiner sonstigen Gewohnheit unterscheidet. Anderwärts führt er die Wunder nie selbst herbei, sondern die Gelegenheit dazu wird ihm sozusagen aufgedrängt. Sei es das Bitten und die Not der Kranken — bei Heilungen, sei es das Geschrei der Dämonen — bei Teufelsaustreibungen, immer ist der Anlaß zum Wunder schon vorhanden. Hier aber wird auch dieser von Christus selbst herbeigeführt und zwar absichtlich. Absichtlich führt er die Jünger in die Wüste (vgl. *εἰς ἔρημον τόπον* Mk 6, 31) ins Gebiet jenseits des Jordans (*πέραν τῆς θαλάσσης* Jo 6, 1). Absichtlich geht er nicht ein auf den Vorschlag der Jünger, die Leute rechtzeitig zu entlassen, damit sie Speise und Herberge fänden. Dies wäre sehr wohl möglich gewesen; sonst hätten die Apostel ihn nicht dazu aufgefordert. Absichtlich führt er die wunderbare Speisung selbst herbei, nicht wie bei der zweiten Brotvermehrung aus Erbarmen, weil weit und breit nichts zu haben war (Mk 8, 2—3), sondern weil er so wollte. Nicht umsonst läßt gerade Johannes den Herrn von Anfang an mit dem Entschlusse hervortreten, der Menge Brot zu verschaffen: „Als er die Menge (erst) auf sich zukommen sah, sprach er“ schon, bevor er noch gelehrt hatte, „zu Philippus: Woher sollen wir Brot nehmen für diese?“ (Jo 6, 5).

Also Jesus hat den Anlaß zu diesem Wunder gesucht. Es muß ihm daran gelegen gewesen sein, gerade hier — *ἐν ἐρήμῳ τόπῳ* — *πέραν τῆς θαλάσσης* — und gerade jetzt — zu Ostern, *πάσχα* Jo 6, 4 — eine Brotvermehrung vorzunehmen, obwohl er doch wußte, daß er später, wieder in der Wüste (aber eben nicht zu Ostern!), eine solche ohnehin noch zu wirken sich gezwungen sehen würde! Zwischen der Brotvermehrung und Volksspeisung

im Ostjordanlande und dem Pascha muß also eine Beziehung liegen, die sowohl der Evangelist als Jesus selbst betont wissen wollen.

Ebenso finden wir hinsichtlich des folgenden Seewandelns eine gewisse Absichtlichkeit; auch dazu hat Jesus den Anlaß selbst gesucht! Die Apostel besteigen nicht freiwillig das Schiff; nein, Jesus fordert sie dazu auf und drängt zur Abfahrt! Daß er den Kontakt derselben mit der messianisch-erregten Menge verhindern wollte, ist ja richtig. Aber dazu standen ihm auch andere Auswege offen als die Preisgabe an den vorausgesehenen Ansturm des Gegenwindes! Wie er selbst den Berg bestieg, nachdem er das Volk abgeschüttelt hatte, so brauchte er die Apostel nur dahin vorauszusenden. Aber er tat es nicht und hieß sie überfahren, mit dem Seegang kämpfen, um ihnen wunderbar zu helfen; ließ sie vorausfahren, um der Menge die Richtung anzugeben (Jo 6, 22!), wo sie ihn suchen müßten, wenn sie ihn am Nordostufer nicht mehr fänden und um in ihnen auch die Ahnung zu erwecken, daß seine Anwesenheit am Westufer auf natürliche Weise kaum zu erklären sein dürfte (Jo 6, 25).

Auch das Thema der kapharnaitischen Rede ist ihm nicht wider Willen aufgedrängt worden, sondern er selbst hat für den Anknüpfungspunkt dazu gesorgt. Den Faden, den die Menge ihm bot: „Meister, wann bist du hierher gekommen?", nahm er gar nicht auf, sondern begann vom Essen der Brote und dem Sattwerden zu reden und von einer unvergänglichen Speise, einer Speise, die zum ewigen Leben bleibt (*βρῶσιν — βρῶσιν* angelegentlich wiederholt Jo 6, 27), zu sprechen und stellt ihnen gleich eine solche in Aussicht. Wenn also etwa die Menge aus sich schon auf dieses Thema abzielte, Jesus hat alles getan, um es in den Vordergrund zu drängen!

Ist es da voreilig, wenn wir urteilen: Die Beziehungen der Zeit — des Pascha —, die Jesus und mit ihm der Evangelist im Auge hatte, müssen an diese Momente: Brotwunder in der östlichen Steppe, Seewandeln und Mannarede anknüpfen? Es mag auch ganz wohl sein, daß die Zeitlage das Verhalten der Menge beeinflußt hat! Wir wollen dies Belser nicht abstreiten, aber auch nicht ausschließlich zum Schlüssel zur Erkenntnis der Festzeit stigmatisieren. Die Hauptperson ist Christus. Wenn jedoch die Beziehungen, die wir zu jenen Momenten in der Angabe der Paschazeit finden, auch auf das Verhalten des Volkes erklärend wirken, so werden wir darin eine Bestätigung unserer

Auffassung begrüßen. Auf eines müssen wir aber dabei noch aufmerksam machen: Es ist unrichtig, diese Beziehungen nur aus der (ungläubig) jüdischen Denkweise schöpfen zu wollen. Das würde nur ausreichen zur Erklärung des Einflusses der Zeit auf das Verhalten des Volkes. Der Kernpunkt ist aber die Beziehung der Jahreszeit auf das Verhalten Christi und — des Evangelisten. Das ominöse *τὸ πάσχα* stammt von diesem, es ist ein Merkzeichen für dessen Leser, und das waren Christen, nicht Juden, nicht einmal Judenchristen, sondern vorzugsweise Heidenchristen. Wir dürfen also, ja müssen das christliche Denken mit hereinbeziehen, wollen wir das Rätsel richtig lösen.

Unsere Frage kann daher nur lauten: Welche Beziehungen ruhen im christlichen und jüdischen Denken zwischen *πάσχα* und Brotvermehrung, Seewandel, Manna und Eucharistie?

Bei Beantwortung dieser Fragen dürfen wir auch solche Ereignisse und Lehren Jesu heranziehen, die zur Zeit der Brotvermehrung noch in der Zukunft lagen, selbst wenn wir ganz davon absehen, was der Evangelist bei seiner Erzählung im Auge hatte, und wir uns nur darüber klar werden wollen, was denn Jesus damit beabsichtigte, als er diese Ereignisse gerade damals herbeiführte. Denn Jesus hat in seinen Reden wie in seinen Handlungen manches nicht um der augenblicklichen Gegenwart willen, sondern für das zukünftige Verständnis seines Verhaltens getan. Ihm lag sogar viel mehr daran, daß die Jünger nach seinem Hingang über seine Reden und sein Verhalten richtig denken würden, als daran, daß die augenblickliche Auffassung richtig und erschöpfend war. Es genügt dafür eben auf die eucharistische Rede hinzuweisen, die ihre Erklärung erst im Abendmahlssaale erhalten sollte! Man braucht nur an die vielen unverstandenen Anspielungen an sein künftiges Leiden und die mehrfachen klaren Weissagungen seines Todes zu denken, um sich davon völlig zu überzeugen, daß Jesus auch bei seinem Verhalten zur Zeit der Brotvermehrung sich von Ideen leiten ließ, die damals noch ganz unerkannt blieben, aber den späteren Zeiten wohl verständlich sein sollten. Ich meine sogar, der Heiland habe viel öfter an diejenigen gedacht, die einst, ohne ihn zu sehen, an ihn glauben würden, als an jene Undankbaren, die sahen und doch nicht glaubten.

Welche Momente der Verwandtschaft zwischen *πάσχα* und dem Berichte Jo 6 waren nun ohne weiteres schon den Augen-

zeugen dieser Vorgänge verständlich? Vor allem dürfen wir sicher sein, daß der Festgedanke des Pascha, das in der Nähe war, und an dem offenbar alle teilzunehmen beabsichtigten, vielleicht bereits sich gerüstet hatten, die Ideen der Anwesenden sehr beherrschte. Das erste Pascha bedeutete die Erlösung aus Ägyptens bitterer Knechtschaft: Wann wird die volle Erlösung kommen? Wann wird Jahve endlich jenen andern Moses senden, den er ja versprochen, den Propheten = Messias?

Dieser sehnsüchtige Ausblick mußte damals um so mächtiger aller Herzen ergreifen, als man ja schon den Täufer für den Messias zu halten angefangen hatte und seither immer wieder der Ruf erscholl: Das Himmelreich ist nahe! Auch jene also, welche nicht ohnehin schon geneigt waren, in Jesus den Messias zu erkennen, ihn vielmehr nur für einen Propheten gleich den großen Knechten Gottes vergangener Jahrhunderte hielten — und diese Gedanken gingen gerade damals sehr lebhaft um, Mk 6, 14 ff.! —, auch diese mußten sich also in jener Osternähe in einer gewissen messianischen Erregung befinden. So darf es uns nicht sonderbar anmuten, wenn damals die Menge leichter als ehedem in dem Spender wunderbarer Speise gerade den zu sehen geneigt war, den Moses als seinesgleichen verheißen hatte: „den Propheten", den Messias! Kommt ja noch zu allem hinzu, daß Jesus gerade eine wunderbare Speisung des Volkes im Ostjordanlande auf unbebautem Weidegrund — *ἐν ἐρήμῳ τόπῳ* — in einer aller Augen sichtbaren, man möchte sagen schier aufdringlichen, ostentativen Weise vornahm, wie es sonst gar nicht seine Art war. Sonst umkleidete er seine Wunder so sehr mit dem Mantel barmherziger, unauffälliger Hilfe, daß man während seines Handelns kaum etwas anderes gewahr wurde als die liebenswürdige Teilnahme seines Herzens mit der Not der Kranken und man erst nach Abschluß der Heilung zum staunenden Bewußtsein des wunderbaren Charakters des Vorganges kam. Hier aber legt er es offenbar darauf an, daß ja alle persönlich sich überzeugen können von dem, was vorging: Die Scharen bekommen Befehl, sich zu legen; sie müssen sich geordnet genau nach gleich großen Abteilungen zu je 50 und 100 verteilen lassen. Wer sollte da nicht gespannt gewesen sein auf das, was nun kommen würde? Aller Augen, auf Jesus gerichtet, sehen, wie er ein kleines Körbchen Brot vor sich hat, das Brot erhebt, zum Himmel blickt und es segnet, ebenso ein paar Fische, und nun beides den Aposteln auszuteilen befiehlt. Alle

können zählen, wie viele Abteilungen hier lagern; alle sollen wissen, mit welchen Mitteln Jesus ausgerüstet war; alles liegt offen und klar vor ihnen, ganz anders als wäre es im Gedränge geschehen! Und jetzt müssen die Apostel wieder gehen von Schar zu Schar und die Reste sammeln: Die Leute haben Muße und Gelegenheit, den Vorgang zu verfolgen, zu bewerten, zu denken. Ein Brotwunder, im Ostjordanlande, in eremo, zu Ostern! Wer denkt da nicht an Moses, den Erlöser aus Ägypten, den Verheißer eines zweiten Moses, den Spender des Manna in der Wüste? Halt, hat denn nicht an einem Ostern das Manna aufgehört? Als die Väter das gelobte Land betraten, da war Osterzeit: Manseruntque filii Israel in Galgalis et fecerunt Phase quartadecima die mensis ad vesperum in campestribus Jericho (Jos 5, 10). „Nun liegt wieder ein Ostern vor uns; ach wann wird uns der zweite Moses, der nicht wie jener vom Lande fern gehalten ist, einführen in die Gefilde des messianischen Reiches, das ja doch vor der Türe steht?", so mag mancher gedacht haben, als er vor Ostern in des Ostjordanlandes Steppe zu Füßen Jesu saß, seine Heilungen sah und seine Lehre hörte!

Et comederunt de frugibus terrae die altero . . . defecitque manna . . . nec usi sunt ultra cibo illo filii Israel . . . (Jos 5, 11 f.). Wo war ein halbwegs unterrichteter Jude, dem diese Tatsache nicht bekannt war?

So war die Nähe des Osterfestes wie keine andere Zeit geeignet, die Menge messianisch zu stimmen, an Moses und seinen verheißenen „Propheten" und an das schmerzlich vermißte Manna zu erinnern, und kaum zu anderer Zeit war dem Volke der Gedanke so nahe, den messianischen König im Triumph in sein Reich einzuführen (Jo 6, 15) als zur Osternähe! Hat denn nicht Jesus tatsächlich Ostern gewählt zum messianischen Einzug in Jerusalem? War denn nicht auch wirklich das Volk mit diesem Vorhaben in der Paschanähe ganz einverstanden? Hat nicht Jesus Ostern gewählt als Zeitpunkt seines ersten Auftretens? Wie kann da jemand noch behaupten wollen, das Benehmen des Volkes (Jo 6, 14. 31) sei nur zu Laubhütten verständlich?

Es ist ja wahr: Zwischen dem Mannawunder und dem Brotwunder Jesu ist noch ein großer Unterschied: Hier ist es nur Gerstenbrot — dort „Himmelsbrot", hier nur 5000, dort ein ganzes Volk, hier einmal, dort jahrzehntelang, hier nur eine Vermehrung eines schon vorhandenen Vorrates, dort eine völlige Neubeschaffung

„de coelo“! Es herrscht noch lange keine Gleichheit, das ist noch lange kein „Prophet gleich Moses“. Aber im Augenblicke beherrscht doch nur das Übernatürliche, die Größe des Vorganges aller Herz; die Begrenztheit desselben konnte im Angesichte des Wunders nicht zum Bewußtsein kommen. Es erklärt sich vollkommen, wie unter dem frischen Eindruck des Geschehenen der Entschluß aufflammte, die Ostersehnsucht erfüllt zu sehen und den Messiaskönig auf den Schild zu heben. Es erklärt sich aber auch, wie nach Entschwinden des ersten Staunens die Dissonanz zum Moseswunder immer mehr fühlbar wurde und die Feinde Jesu nicht gar schwere Mühe hatten, den Zweifel und die Enttäuschung zum Durchbruch zu bringen und die Forderung zu begründen: Jetzt erst recht verlangen wir ein Zeichen gleich dem Manna!

Noch ein Moment der Analogie zwischen *πάσχα* und den gegenwärtigen Ereignissen war auch für das jüdische Denken irgendwie fühlbar: Das erste Pascha ging dem wunderbaren Durchschreiten des roten Meeres unmittelbar voraus, das letzte Pascha der Mannazeit folgte dem ebenso wunderbaren Weg durch den Jordan unmittelbar nach! Mutet es nicht an wie ein Nachklingen dieser Erinnerungen, wenn die Scharen, nachdem ihnen Jesus so rätselhaft vorausgeeilt war, diesen mit den Worten begrüßen: *ῥαββί, πότε ὧδε γέγονας;* (Jo 6, 25)? Hat nicht vielleicht Jesus auch um dieser Beziehung willen gerade die Osterzeit gewählt? Hat etwa Johannes im Wandel auf dem Wasser des Sees ein Überbieten des Zuges durch das trockene Meeresbett gesehen?

Es gibt also Beziehungen zwischen Ostern und den hier erzählten Ereignissen, welche auf das Benehmen der Menge einwirken konnten und anderseits geeignet sind, uns, den Lesern des Johannes, dasselbe irgendwie zu erklären. Ja, man würde ein Recht haben, schon von diesem rein jüdischen Standpunkte aus die an die Spitze des Berichtes gestellte Bemerkung: „Es war aber nahe das Pascha, das Fest der Juden“ als eine sehr fein berechnete Belehrung des Schriftstellers anzuerkennen, die auch dem sehr umsichtigen Autor des vierten Evangeliums zu aller Ehre zu gereichen geeignet ist.

Belser glaubt sich damit zufrieden geben zu können, daß die Zeitangabe („das Hauptfest der Juden [Laubhütten] war nahe“) die Frage Jesu an Philippus erklären wolle: „Woher sollen wir Brot kaufen, damit diese essen“ [1])? Die Nähe des Wüstenfestes

---

[1]) Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung, Freiburg i. Br. 1912, 54 ff.

hätte den Philippus, der doch in Jesus von Anfang an den von Moses verheißenen Propheten erkannt hatte, sofort auf den Gedanken bringen sollen, daß Jesus jetzt in dieser Zeit messianischer Erinnerungen eine Manna- und Wasserspende in Aussicht genommen haben müsse. Darum habe Jesus die Frage gestellt: „Woher sollen wir Brot kaufen?" Philippus aber habe diese Prüfung seiner „Einsicht in den Gang der Dinge" [1]) nicht bestanden. Dies letztere dürfte nicht sonderlich wundernehmen! Denn diese Prüfung hätte mancher moderne Theologe auch nicht bestanden. Es ist ferner ohne jegliches Analogon, daß eine johanneische einleitende Zeitangabe nur einen einzigen sofort folgenden Vers erklären sollte; stets gibt sie „Aufschluß über den Zeitpunkt der (ganzen) gleich folgenden geschichtlichen Begebenheit" [2]). Es ist unangebracht, die kurze Frage Jesu nach einer Kaufsquelle für Brot für eine solche „geschichtliche Begebenheit" zu halten! Nein, die Zeitangabe ist ausreichend nur motiviert, wenn sie dem gesamten Erzählungskreise Jo 6 gilt! Belsers Auffassung ist viel zu ärmlich, als daß die Beziehung zum Ganzen des Berichtes ausgeschlossen werden dürfte!

Sehen wir nur etliche solcher Zeitangaben an: Stets dienen sie dem Erzählungsganzen, nicht einem unbedeutenden Detail! Jo 2 ist ein Osterfest genannt: denn an ihm war die Erstlingsoffenbarung des Messias passender als sonst! Auch fiel an diesem Feste das Wort von der Zerstörung des Tempels, die drei Jahre später zu Ostern tatsächlich erfolgte. Die mehrfachen Beziehungen zwischen Laubhütten und dem Berichte Jo 7 ff., zwischen Tempelweihe und der Wahl der Halle Salomos, die zur „Einkreisung" Jesu so geeignet war, sind bekannt. Nur einmal lassen sich Beziehungen des Erzählungsinhaltes zu irgend einem speziellen Feste nicht aufweisen: Jo 5! Dort fehlt aber auch die Bezeichnung des Festes!

Im übrigen: ob sich jemand mit dem Zusammenhang zwischen der Festangabe und dem nächstfolgenden Verse begnügen oder ob er den ganzen Bericht miteinbeziehen will, in jedem Falle gibt *τὸ πάσχα* die charakteristische Beziehung ab, auch wenn man nur vom jüdischen Standpunkte ausgeht!

Wir haben aber gesehen, daß Johannes für Christen schrieb, daß sein Blick auf die treu gebliebenen Gläubigen seiner Zeit ge-

---

1) Belser, a. a. O. 54. 2) Ebd. 54.

richtet ist und daß es bei allen seinen Berichten sein Bestreben war, zu zeigen, daß Jesus nicht etwa ein zweiter Moses niederer Ordnung, sondern derjenige war, und selbst als solchen sich bezeichnet hat, der die dem Moses unerreichbare Wahrheit und Gnade vom Himmel auf die Erde gebracht hat. Davon aber war den jüdischen Augenzeugen nichts ersichtlich; das ist nur erkennbar dem Auge des Christen! Es muß also in dem kleinen Sätzchen noch mehr liegen, Beziehungen, die „den Juden" unzugänglich, für das christliche Fühlen aber sehr leicht verständlich sind. Und diese Beziehungen liegen tatsächlich so an der Oberfläche, daß man sie bei halbwegs gutem Willen gar nicht übersehen kann und sie auch wirklich zu allen Zeiten herausgefühlt hat.

Immer hat man darauf hingewiesen, daß das Brotwunder Jesu ein Vorbild jenes großen Brotwunders ist, von dem auch das Manna nur ein schwaches Schattenbild gewesen ist, und das ja Jesus tatsächlich an einem, dem schlechthin denkwürdigsten, Pascha, gleich im Jahre danach, für ewige Zeiten gewirkt hat!

Immer hat man darauf hingewiesen, daß in der Eucharistie der Opfercharakter des Paschalammes seine Erfüllung gefunden und daß gerade der übernatürliche Vorgang der Brotvermehrung von Jesus dazu auserwählt war, ein Mittel für die Apostel und Christen aller Zeiten zu sein, um sich zum Glauben an die Möglichkeit des analogen, aber noch geheimnisvolleren Vorganges emporzuschwingen, der am nächsten Pascha mit jenem Brote geschehen sollte, über das der Herr die Worte sprach: „Dies ist mein Leib!"

Ich möchte nur diese Beziehung ein wenig vertiefen, mehr als es sonst geschieht. Es ist gar kein Zweifel, daß Jesus, dieser größte Pädagoge, dieser liebevollste Lehrer seiner Freunde, der Apostel, in jenem Osterbrotwunder am See Genesareth eminent pädagogische Zwecke verfolgte, die alle auf sein Manna hinzielten: Von einem Meister, der stets in allen wichtigen Punkten den zagen Geist seiner Jünger langsam sachte höher führte, nie Sprünge machte in seiner Offenbarung, sondern erst im Herzen seiner Hörer ahnungsweise entstehen und sich entwickeln ließ, was er zur rechten Zeit ihnen zu sagen hatte, kann man im vorhinein schon nicht erwarten, ja muß man es als unbedingt ausgeschlossen betrachten, daß er urplötzlich und ohne solideste Vorbereitung seiner Schüler vor sie mit den Worten trat: Nehmet hin und esset; dies ist mein Leib! Der Effekt wäre Kopfschütteln,

Unverständnis, Befremden und die Frage gewesen: Wie mag er das wohl meinen? Der Heiland, der unseres Wissens niemals vorher vor die Jünger trat mit der Ankündigung: „Ich bin der Messias", sondern zuwartete und vorbereitete und durch große Wunder nachhalf, bis die Jünger reif waren für die Frage: „Für wen haltet ihr — im Gegensatz zur Menge — den Menschensohn?" — Der Heiland, der mit wunderbarer Feinheit erst in dunklen Rätseln, dann zur rechten Zeit, als der Glaube seiner Jünger tragfähig genug geworden, mit klaren Worten sein Leiden voraussagt, um die Jünger doch einigermaßen auf die schrecklichste seiner Offenbarungen vorzubereiten, und der nie müde wurde, besonders seit dem letzten Gange nach Jerusalem, immer wieder, trotz des Unverstandes seiner Jünger, von seinem nahen Tod zu sprechen: Der konnte das große Wort des Abschiedsmahles nicht unvorbereitet lassen. Er muß seine Lieblinge nach Möglichkeit fähig gemacht haben, mit einigem Verständnis sein Testament entgegenzunehmen.

Es sind denn auch in Wahrheit die Mannarede, die er als Kraftprobe ihres Glaubens zu tiefst in ihr Gedächtnis eingrub, und der große Anschauungsunterricht des Osterbrotwunders und des Seewandels noch jetzt erkennbar als die Pfeiler, welche das gewaltige Gewölbe des eucharistischen Glaubens stützen sollten! Der Umstand, daß alle vier Evangelisten so umständlich erzählen, auf welche Weise Jesus das Brotwunder wirkte, daß sogar der letzte Evangelist noch ausdrücklich daran erinnerte, nachdem die Synoptiker hierin ohnehin schon ein Übriges — so sollte man meinen — getan, beweist für jeden, der denkt, daß ihnen der Vorgang ungemein bedeutsam erschien. Wofür er aber wohl bedeutsam sein sollte, darüber klären uns die Synoptiker hinlänglich auf, wenn sie die Schilderung der Brotvermehrung beim letzten Abendmahl im Bericht der Einsetzung der Eucharistie nahezu wörtlich wiederholen. Man vergleiche nur

Mt 14, 19: *λαβὼν τοὺς . . . ἄρτους . . . ἀναβλέψας . . . εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἔδωκεν*, und

Mt 26, 26: *λαβὼν . . . τὸν ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς . . .*; oder

Mk 6, 41: *λαβὼν τοὺς . . . ἄρτους . . . ἀναβλέψας . . . εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν — καὶ ἐδίδου*, und

Mk 14, 22: *λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν . . .* oder

Lk 9, 16: *λαβὼν δὲ τοὺς . . . ἄρτους . . . ἀναβλέψας . . . εὐλόγησεν αὐτοὺς καὶ κατέκλασεν καὶ ἐδίδου*, und

Lk 22, 19: *λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν . . .*

Alles, was uns über den Vorgang beim letzten Abendmahl gesagt werden sollte, alle Momente, die dabei betont werden sollten, begegnen uns wörtlich schon bei der wunderbaren Brotvermehrung: *λαβὼν . . . εὐλόγησεν, κατέκλασεν, ἔδωκεν*; sie begegnen uns abermals bei der Speisung der Viertausend: Mk 8, 6: *λαβὼν τοὺς . . . ἄρτους εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου*, oder Mt 15, 36: *ἔλαβεν τοὺς . . . ἄρτους . . . καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου . . .* Sicherlich haben also die Evangelisten beiderlei Vorgänge in die nächste Beziehung zu einander gebracht, sicherlich hat sie der zweite an den ersten erinnert, und haben sie, als sie den ersten schilderten, den zweiten vor Augen gesehen! Ja, sie haben den ersten sogar noch feierlicher geschildert und den Blick zum Himmel ausführlich hervorgehoben, während sie beim Abendmahl sich dazu nicht mehr veranlaßt sahen. Was von den Evangelisten gilt, gilt sicher auch von den Aposteln: Matthäus war ja selbst ein Apostel, und Lukas und Markus sind nur das Echo von Aposteln, letzterer von Petrus und ersterer wenigstens an dieser Stelle von Paulus (1 Kor 11, 23); selbst Johannes konnte sich ja nicht enthalten, eben diese drei Merkmale seinem Berichte beizugeben: *ἔλαβεν . . . τοὺς ἄρτους . . . καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν* (6, 11). Daß die Art des Brotbrechens für den Heiland geradezu charakteristisch war, geht auch daraus hervor, daß ihn die Emmausjünger daran erkannten, sie, die doch keine Zeugen des letzten Abendmahles gewesen waren.

Es ist augenfällig: Jesus hat mit einer ganz besonderen Feierlichkeit in Geste und Haltung die Segnung, Brechung und Darreichung der Brote vorgenommen, genau so, wie er es ein Jahr später beim letzten Pascha tun wollte, und die Jünger im Abendmahlssaale sahen in augenblicklicher Erinnerung gerade so wie die Emmausjünger einige Tage später das große Brotwunder am See Genesareth vor ihrem geistigen Auge auftauchen, und diese lebhafte Vergegenwärtigung jenes wunderbaren Vorganges mußte in ihnen die mächtige Überzeugung wecken, daß Jesu Worte wahr sind, auch wenn sie im Munde eines jeden andern Wahnsinn wären: „Dieses ist mein Leib."

So zielte das Brotwunder zu Ostern bei Bethsaida ab auf das Brotwunder des Leidenspascha im Abendmahlssaale: es war ein ergreifender Anschauungsunterricht für die Jünger und die notwendige Vorbedingung der Möglichkeit für den Heiland, mit dem Brot und dem Worte „Dies ist mein Leib" in der Abschiedsstunde bei den Aposteln Verständnis zu finden. Auch die andere, freilich

länger zurückliegende Vorstufe, das Weinwunder zu Kana, war ja einst geschehen, als Ostern schon in Sicht gewesen.

Mit jenem Brotwunder war aber in der Erinnerung der Apostel noch ein anderer Vorgang unzerreißbar verbunden, der ebenso notwendig war für eine irgendwie zureichende Erfassung der Einsetzungsworte, wie er sich unerläßlich erwiesen hat für die gläubige Aufnahme der Verheißungsrede, nämlich jenes Wandern Jesu auf den Wogen des hochgehenden Meeres. War Jesus nur ein Mensch, der den Naturgesetzen unter allen Umständen unterlag, so war die Möglichkeit des Glaubens an die Einsetzungs- wie Verheißungsworte schlechthin ausgeschlossen. Darum hat der Heiland, der sonst niemals Wunder „arrangierte“, nicht nur die Brotvermehrung mit sehr deutlicher Absichtlichkeit herbeigeführt, ehe er die schwere Belastungsprobe des Glaubens der Apostel vornahm, sondern auch durch das Seewandeln in der Brust der Jünger die Überzeugung begründet: das ist mehr wie ein irdischer Mensch, unterworfen den Gesetzen der Natur!

Wir sind gar nicht fähig, die Erschütterung zu verstehen, mit der die Apostel einst Zeugen jenes grandiosen Schauspieles geworden waren. Das Grauen vor dem „Gespenst“, das Staunen über die Majestät des Herrn, der mit göttlicher Ruhe im Gewoge des empörten Elementes näher schritt und vorüberging, der Wagemut des Petrus, der vor der Wucht der Elemente zusammenbrach, und Jesus nun im Schifflein: da brach einer Ahnung gleich der Glaube an seine Gottheit durch: „Du bist wahrhaftig Gottes Sohn,“ riefen die Apostel und — was wir von ihnen sonst nicht hören — „sie beteten ihn an (*προσεκύνησαν αὐτῷ* Mt 14, 33), denn im Innersten waren sie erschüttert und außer sich“ (*λίαν ἐκπερισσοῦ ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο* Mk 6, 51). Was sie bei der Brotvermehrung noch nicht begriffen hatten (Mk 6, 52), das hat sie jetzt mit Macht erfaßt, das Gefühl und das Wissen, daß der Leib des Herrn sich über alle irdische Möglichkeit erheben kann. So erklärt es sich, daß sie mit anderm Ohr als selbst die übrigen Jünger die kapharnaitische Verheißungsrede hören konnten und am Ende zu bekennen vermochten: „Wir verstehen nicht, wie, aber wir glauben es, daß auch das Wort vom Essen und Trinken deines Leibes zu den Worten des Lebens gehört, und was wir einst nur geglaubt, das haben wir — in eben jener Nacht — erkannt und uns selbst davon überzeugt (*ἐγνώκαμεν*), daß du bist *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*“ (Jo 6, 69). Es ist so recht bezeichnend für die Stimmung,

in der damals die Apostel lebten, daß Petrus in diesem seinem Bekenntnis nicht sagt, „der Messias“, „der Sohn Gottes“, sondern daß er dafür einen Ausdruck gebraucht, in dem das Geheimnisvolle, das Heilig-Grauenvolle der Person Jesu im Vordergrunde der Bedeutung steht: *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.* Es ist das jenes Wort, das der Erzengel vor Maria gebrauchte, um das Göttliche im Heiland zu Gefühl zu bringen: „Das Heilige, das aus dir geboren werden soll“: Ein Heiliges war es, das in Maria den Menschenleib annehmen soll! Es ist jenes selbe Wort, mit dem die Teufel ihr Grauen vor der erhabenen Person Jesu offenbarten und den Grund angaben, warum sie vor ihm in Ohnmacht sich wanden und mit dämonisch mächtigem Schreckenslaute flohen: *οἴδαμέν σε, τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* (Mk 1, 24. 26)!

Dieses durch die schweren Erschütterungen ihres Seelenlebens, die die Apostel in jener fürchterlichen Nacht auf der empörten See erlitten, unzerstörbar in ihre Seele eingegrabene Wissen und Innewerden der göttlichen Macht Jesu über seinen Leib, das ihnen die Krisis in Kapharnaum überstehen half, sollte aufs neue lebendig werden, wenn sie das Wort hören würden: „Nehmet hin und esset, dies ist mein Leib“ . . . Jene drei Ereignisse (Brotvermehrung, Seewandeln, Mannarede) waren in so unmittelbarer Lebensverbindung vor sich gegangen, daß eins das andere im Gedächtnis wachrief, eins ohne das andere nicht aus den Tiefen des Bewußtseins zur Höhe steigen konnte. Es genügte darum gewiß, wenn Jesus sagte: *λάβετε, φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* (Mt 26, 26), . . . *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου* . . . (27. 28), und zwar unter dem Eindrucke des Segnens und Brechens des Brotes, um in seinen Jüngern die ganze Kette jener wunderbaren Vorgänge zu Ostern des Vorjahres einschließlich der Verheißungsworte wieder in die lebhafteste Erinnerung zu bringen. Fast klingt es wie ein Zitieren jener Mannarede, besonders über die Notwendigkeit des Genusses seines Leibes und Blutes, wenn Jesus so sehr betont: Esset, . . . trinket alle, denn dies ist . . . jenes Fleisch und jenes Blut, das der Welt das Leben gibt!

Wenn nun etwa der Evangelist diesen tief bedeutsamen Zusammenhang zwischen den drei vorbildlichen Vorgängen zur Zeit der Brotvermehrung einerseits und dem Ostern des christlichen Denkens *κ. ε.* anderseits vor Augen hatte, als er die im voraus orientierenden Worte niederschrieb: „Es war aber Pascha nahe, das Fest der Juden“; wenn er etwa hoffte, dadurch das christliche

Ohr auf jene Analogien zwischen diesem letzten jüdischen und dem ersten christlichen Ostern vorzubereiten [1]), wer hätte den Mut, ihm echt schriftstellerische Umsicht und Geschicklichkeit abzusprechen, anstatt diese Eigenschaften in besonders hervorragendem Maße gerade in dieser kurzen Bemerkung betätigt zu finden?

Wenn wir etwa wählen sollten, auf welche von beiden Beziehungen jenes Episodenzyklus, den er im 6. Kapitel in anschaulicher Weise schildert, Johannes es wohl am meisten werde abgesehen haben: auf den Blick rückwärts in die Geschichte Israels, oder auf den Blick vorwärts in die für den ewigen Bund Gottes grundlegenden Vorgänge am Todespascha; auf die den jüdischen Augenzeugen jener Ereignisse offen liegende Übereinstimmung mit dem, was das Wort *πάσχα* dem Juden sagte, oder aber auf jene Fülle an Wahrheit und Gnade, welche der Christ mit seinem Begriffe vom Osterfeste verbindet, so wird man letzterem allein schon deswegen das Übergewicht zuerkennen, weil ja dem vierten Evangelisten der Jude und das Jüdische etwas Fremdes, Abgestorbenes und aus dem Heilsbereich Ausgeschlossenes geworden ist. In dem johanneischen Schriftenkomplex steht die Kirche schon als ein Bau vor uns, in welchem vom Glanz des jüdischen Tempels kein Stein mehr übriggeblieben ist. Das allerdings ist unverkennbar, daß die Osterzeit und deren Bedeutung für die Fünftausend richtunggebend war hinsichtlich ihres Verhaltens zu Jesus. Daß dies in den Worten des Evangelisten: *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα* . . . mit eingeschlossen ist, wer möchte es leugnen? Verlangt ja doch schon die in 1, 17 ausgesprochene programmatische Tendenz des Evangelisten, auf jene Beziehungen zurückzugreifen.

Nach 1, 17f. verfolgt eben Johannes die Absicht, seinen Glaubensbeweis, daß Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes, und daß wir in ihm das Leben haben (20, 31) — vgl. *ἀλήθεια* und *χάρις* —, so zu führen, daß Jesus überall als derjenige erscheint, dem gegenüber Moses, der Mensch, nur unvollkommene Begriffe von Gottes Offenbarungen und schwache Vorbilder der Gnadengeschenke des Herrn zu bieten hatte, während Christus als der vom Himmel zur Erde niedergestiegene Sohn Gottes die volle Wahrheit und die wesenhafte Gnadenfülle mitzuteilen gekommen ist. Schon dadurch ist bedingt, daß Johannes in seinem Blitzlichte, das er über den neuen Episodenzyklus verbreiten wollte (6, 4), Alt- und Neutesta-

---

[1]) Siehe das letzte Manna der Wüste und das erste Pascha des gelobten Landes!

mentliches vereinigt darbieten mußte. Die Vergleichspunkte zwischen Jesus und Moses, auf die es dem Evangelisten hier ankommt, sind denn auch wunderbar in dem einem Worte *πάσχα* ausgesprochen: es sagt dem Juden, daß Moses ein Erlöser war; es sagt dem Christen, daß Jesus der Erlöser *κ. ε.* geworden ist. Es sagt dem Juden, daß Moses seinem Volke ein fehlerloses Lamm zum Gnadenmahle geboten hat; es sagt dem Christen, daß Jesus nicht bloß am Kreuz als wahres Osterlamm geschlachtet wurde, sondern auch in der Eucharistie sich als solches den Seinen zum Gnadenmahle bietet. Es sagt dem Juden, daß um Moses willen Gott dem Volke das Manna 40 Jahre als Viaticum durch die Wüste gespendet hat und daß dieses Himmelsbrot ein Ende fand, als im gelobten Lande das Reich des Herrn den Anfang nahm; es sagt dem Christen, daß nicht erst Gott um Christi willen, sondern daß Christus selbst dem neuen Volke Israel eine wahre Himmelsspeise bereitet hat, die kein Ende haben soll, bevor das Reich Gottes in voller Glorie erscheinen wird. Die Konstatierung dieses letzteren Kontrastes zwischen Moses, dem Knecht, und Christus, dem Sohn, ist Gegenstand der großen Mannarede zu Kapharnaum, ohne die das 1, 17 ausgesprochene Programm in dem Erzählungskreise Jo 6 nicht nur nicht zum Ausdruck käme, sondern durch den Bericht des Evangelisten vom bescheidenen Brotwunder nahezu gefährdet würde. Da also diese ganze große Rede auf das Schlagwort Manna aufgebaut ist, so ist Jo 6, 4 in eminentem Sinne bedeutungsvoll auch für diesen Schlußteil des durch dasselbe eingeleiteten Episodenzyklus, freilich nur dann, wenn die kapharnaitische Rede in allen Teilen von der Eucharistie handelt, eine Voraussetzung, die heute niemand mehr bezweifeln sollte.

Ich habe mich etwas länger bei dieser Frage aufgehalten, weil es wichtig ist, den Aberglauben zu zerstören, als wäre Jo 6, 4, sei es als Ganzes, sei es hinsichtlich des *τὸ πάσχα*, ein Fremdkörper im zentralen Teile des ganzen Johannesevangeliums. Dies ist nämlich das 6. Kapitel, da es die Peripetie im Lebensdrama Jesu hier und insbesondere in der Mannarede beginnen läßt und zu erkennen gibt, daß der Heiland gewissermaßen der Verheißung seines Leibes und Blutes als der lebenspendenden Speise die Gefolgschaft des Volkes geopfert und damit seinen Feinden das Übergewicht zurückgegeben hat: von da an ging's dem Kreuze zu! Um dessentwillen war es daher richtig, daß man das Johannesevangelium als eucharistisches Evangelium bezeichnet hat, da ja die Eucha-

ristie im Brennpunkte steht. Gerade darauf aber zielt Jo 6, 4 ab, und man kann auf die Gegner dieses Textes mit vollem Rechte das Wort anwenden: „Der Stein, den die Bauleute verwarfen, ist zum Haupteckstein geworden.“ Nicht Fremdkörper, sondern Auge des Evangeliums ist *τὸ πάσχα,* durch das ein helles Licht leuchtet auf die ganze Situation an jenem Zeitpunkt des Lebens Jesu, an dem sich das Geschick des Herrn entscheiden und die Geschichte der Kirche ihren Typus finden sollte. Denn auch im Leben der Kirche ist der Glaube an die Eucharistie oder vielmehr der Kampf gegen sie, soweit man jetzt beurteilen kann, Entstehungsgrund der größten Krisis geworden. Die zwei Parolen der Freunde und Gegner der großen Mannaverheißung: „Diese Rede ist hart; wer kann sie hören?“ und: „Zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt, daß du bist der Heilige Gottes“ sind auch die Parole geworden für die Kirche einerseits und jene anderseits, die sich von ihr getrennt haben.

Wie nun aber Jo 6 Jesum zeigt als Urheber und Vermittler der *χάρις κ. ε.*, so ist kaum irgendwo im Evangelium seine Gottheit so klar ausgesprochen als hier, sei es durch das Wunder der Brotvermehrung und des Seewandelns, sei es durch die große Wahrheitsoffenbarung in der Mannarede: *χάρις* und *ἀλήθεια* in Jesus allein, Moses vermag dem nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen. Auch dafür ist *τὸ πάσχα* bezeichnend genug. Denn Jesus würde nicht der Spender des wahren Manna sein, wäre er nicht wahrer Gott und somit Quelle des Lebens!

So finden wir denn unsere Vermutung vollauf bestätigt, daß die Zeitangabe Jo 6, 4 orientierend und vorbereitend auf den Leser einwirken soll, damit er jene Momente beachte, in welchen sich Jesus in den angeschlossenen Begebenheiten als denjenigen zeigt, der vermöge seiner göttlichen Herkunft die Wahrheit und die Gnade vermittelt, die Moses in keiner Weise zu spenden vermochte, ja daß Jesus selbst auf diesen Kontrast hingewiesen habe, was denn auch gerade an unserer Stelle mit größtem Nachdruck geschehen ist (6, 32—49 ff.). Sowohl die Analogien zwischen Jesus und Moses, die sich im ganzen Bericht zeigen (Brotwunder — Manna, Paschalamm und Eucharistie; Seewandeln — Zug durch das rote Meer), wie die Kontraste in denselben, finden im jüdischen und namentlich im christlichen Begriffe „Pascha“ ihren Anknüpfungspunkt und rücken mit der Nennung dieses Wortes wie von selbst in unsern unmittelbarsten Vorstellungskreis. Nur der Umstand,

daß man nicht beachtet hat, wie folgerichtig die Bemerkung gerade am Punkte 6, 4 an ihrem rechten Platze ist; namentlich die Verkennung des rein überleitenden und verbindenden Charakters der Verse 6, 1 u. 2 haben es verschuldet, daß man diesen wichtigen Wink des Evangelisten nicht verstanden und etwa gar für einen späteren Fleck (Wellhausen) oder Einschub (Mader) mit ε 1386 angesehen oder doch verdächtig gefunden hat.

Während demnach τὸ πάσχα für den ganzen Verlauf und die richtige Beurteilung der Ereignisse des 6. Kapitels des Johannes so viele gesicherte sachliche Beziehungen vorweist, hätte ein Laubhüttenfest mit all dem sachlich und inhaltlich rein gar nichts zu tun und würde darüber überhaupt nichts sagen. Das ganze Gemeinsame zwischen Fest und Erzählung wäre der Ort: Laubhütten erinnert seiner Feier nach an die Wüstenwanderung. Atqui in der Wüste aß man das Manna. Ergo erinnert Laubhütten auch an das Manna! Ja, aber auch an alles andere, was in der Wüste vorging! Mit dem Manna des Neuen Bundes aber hat es gar keine Beziehung; da versagt es völlig für die Jo 1, 17 f. angegebenen Zwecke. Übrigens gibt uns Johannes selbst den schlagenden Beweis, daß nach seinem Urteil das Laubhüttenfest zum Erzählungsinhalt von Kap. 6 in keinem bemerkenswerten Zusammenhang steht. Denn er findet es (falls τὸ πάσχα unecht wäre!) gar nicht der Mühe wert, das Wort σκηνοπηγία auch nur zu nennen, wie er es doch im nächsten Erzählungszyklus gewissenhaft tut. Laubhütten hat also nach Johannes mit den Kapiteln 7 ff. inhaltliche Verwandtschaft, nicht aber mit Kapitel 6.

Man wende nur ja nicht ein, daß schon der bloße Titel ἡ ἑορτή vollkommen genügend war, das Laubhüttenfest unmißverständlich zu bezeichnen! Das wäre kaum der Fall gewesen bei jüdischen Lesern jener Zeit, sicherlich aber nicht bei christlichen und zwar heidenchristlichen Lesern einer Periode, in der sich die Kirche sogar in Palästina schon vollständig von dem Zusammenhang mit der Synagoge getrennt hatte und in der man zu Juden andere Beziehungen kaum mehr kannte, als die durch den Kampf und die Angebereien derselben bedingten. Es ist eine leere Fiktion Belsers, daß die Leser des Johannes mit der Sprache eines Juden wie Philo oder Josephus so vertraut waren, daß ihnen beim Namen „das Fest der Juden“ nach der Überzeugung des Evangelisten ein anderes Fest nicht in den Sinn kommen konnte als Laubhütten. Im Gegenteil, Johannes traut seinen Lesern auch nicht einmal ein

geringes Maß von Kenntnissen spezifisch jüdischer Termini zu! Das Wort Rabbi glaubt er ihnen erklären zu müssen (1, 38), ebenso die Form Rabbuni (20, 16). Er übersetzt ihnen sogar zweimal den Namen Messias (1, 41; 4, 25), von Siloë (9, 7), Gabbatha (19, 13), Golgotha (19, 17), Thomas (20, 24; 21, 2) u. a. gar nicht zu reden. Er bezweifelt, daß ihnen das Verhältnis von Juden und Samaritern hinlänglich bekannt ist (4, 9) und ist nicht überzeugt, daß die Leser den Schauplatz des Brotwunders vom vorhergehenden genügend unterscheiden, wenn er nicht zu „Meer von Galiläa" hinzufügt: „von Tiberias". Dinge, die nicht ohne weiteres aus dem Alten Testament mit Leichtigkeit ersehen werden, setzt er niemals als bekannt voraus, wenn ihm an denselben irgend etwas liegt, und spricht von Reinigungen, wie sie bei den Juden üblich waren, als wären sie längst dem Gedächtnis entwichene Dinge (2, 6). Nun ist aber wohl kaum ein Nicht-Exeget je zur Erkenntnis aus dem AT gekommen, daß das jüdische Fest *κ. ε.* nichts anderes sein kann als Laubhütten! Im Gegenteil lag für den Christen nichts näher, als seine Wertschätzung von Ostern als des Festes *κ. ε.* ohne weiteres auch auf die Juden zu übertragen, wie auch B E 205 unumwunden zugesteht.

Sollten also die Leser wirklich in 6, 4 an ein anderes Fest denken, so mußte ihnen dieses um so sicherer ausdrücklich genannt werden, als ja das Johannesevangelium von einem Christen, und zwar einem Judengegner, für Christen geschrieben ist, und es keinem Leser einfallen konnte, an dieser Stelle die Terminologie eines Josephus oder Philo vorauszusetzen.

Im übrigen haben die jüdischen Schriftsteller es nicht unterlassen, gewissenhaft *σκηνοπηγία* zu nennen, wenn sie das Fest *κ. ε.* bezeichnen wollten, und sie haben es nicht für genügend gehalten, einfach *ἡ ἑορτή* zu schreiben. Es ist eben etwas anderes, Laubhütten als das „heiligste und größte" Fest zu erklären und etwas anderes, den Namen gar nicht zu nennen und kühn vorauszusetzen, für jeden Leser sei es ein und dasselbe: „*ἡ ἑορτή*" lesen und „Laubhütten" denken. Bei Josephus könnte man höchstens Ant. VIII, 8, 5 anführen, aber mit Unrecht. Denn hier ist durch VIII, 8, 4 „das Fest" schon im vorhinein eindeutig und ausdrücklich als Laubhüttenfest bestimmt. An allen anderen Stellen, sowohl den von Belser genannten wie etwa B. J. II, 9, 1; VI, 5, 3 ist der Name gewissenhaftest notiert.

Dieselbe Vorsicht wäre an unserer Stelle um so unumgäng-

licher erforderlich gewesen, weil ja gleich darauf ausdrücklich Laubhütten genannt wird, und zwar als eben erst bevorstehend (7, 2). Da zwischen beiden Festzeiten (6, 4 u. 7, 2) eine länger dauernde Wanderschaft des Herrn hervorgehoben wird, so konnte ein halbwegs umsichtiger Autor unmöglich hoffen, daß die Leser die Worte *ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* 6, 4 vom Laubhüttenfest verstehen würden. Hätte sich also Johannes trotzdem damit begnügt, so wäre das der klarste Beweis, daß nach seiner Überzeugung zwischen Laubhütten und dem Erzählungsinhalt des 6. Kapitels überhaupt keine oder nur ganz belanglose Beziehungen bestehen. Belser hätte daher mit seinen Ausführungen sogar dann unrecht, wenn wirklich *τὸ πάσχα* kritisch und geschichtlich verfehlt wäre.

Jo 6, 4 ist also sehr charakteristisch, falls *τὸ πάσχα* echt ist. Es orientiert ausgezeichnet über die wichtigsten Gesichtspunkte des Erzählungsinhaltes und ist ein chronologischer Stützpunkt erster Güte, ein Argument, das gerade jene respektieren sollten, welche mit Belser den chronologischen Charakter des vierten Evangeliums übertreiben.

Ist dagegen *τὸ πάσχα* unecht, dann ist der Vers 4 im höchsten Grade irreführend und geeignet, die schwerste Verwirrung anzurichten. Hält man dazu die handschriftliche Bezeugung, so darf man ruhig behaupten, daß es kaum ein strittiges Wort im NT gibt, das so sicher echtes Gut ist als *τὸ πάσχα* in Jo 6, 4.

§ 3. Der Text der Väter in Jo 6, 4.

a) Nach Ausweis ihrer Schriften.

Man hat mit einem Aufwand großer Gelehrsamkeit zeigen wollen, daß unserm Text ein anderer vorausgegangen sein müsse, der *τὸ πάσχα* nicht enthalten habe. Aber auch dieser Versuch hat fehlgeschlagen. Es ist heute überflüssig, noch einmal des Langen und Breiten jene Texte zu untersuchen, in welchen man den sicheren Beweis gefunden zu haben meinte, daß *τὸ πάσχα* von den Alogern, von Irenäus, von Origenes und von Cyrillus Al. nicht gelesen wurde, ja allen jenen alten Schriftstellern unbekannt gewesen sein müsse, welche nur eine einjährige Amtsdauer Christi annehmen[1]). Wer sich darüber erst noch orientieren will, lese die bisherigen Monographien über die Dauer des Lebens Jesu oder

---

1) Hätte man etwas darüber nachgedacht, welch schlimmen Einfluß die Verzerrung des evangelischen Geschichtsbildes durch Tatians Diatessaron ausgeübt hat, so wäre dieses Argument nie zu Ehren gekommen!

nur Pfättisch (S. 1—60) nach. Ein ebenso kurzes, als treffendes Urteil hat über diese Frage J. B. Nisius[1]) abgegeben. Ich habe dem wenig hinzuzufügen. Es mag jedem Denkenden genug sein, zu wissen, daß noch alle Monographien, mögen deren Verfasser was immer für einer Hypothese über die Amtsdauer Christi huldigen, zu dem Resultat gekommen sind, daß keiner der oben genannten Zeugen gegen die Echtheit des *τὸ πάσχα* mit Sicherheit oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit angerufen werden kann.

Was aber den hl. Irenäus anbelangt, dessen Ausdrucksweise selbst so besonnene Gelehrte wie P. Dausch kopfscheu gemacht hat, so bin ich nach wie vor der Ansicht, daß es ihm nur darum zu tun war, durch Aufzählung der Osterfestreisen jene Häretiker ad absurdum zu führen, welche die Amtsdauer Christi auf ein Jahr beschränkten. Leuten, welche nach dem Vorbilde der Aloger oder eines Tatian über das Vor- und Nachher einfach hinwegsahen, Osterfeste miteinander identifizierten, die beim letzten Evangelisten den Anfang, bei den Synoptikern das Ende der Lehrtätigkeit Christi bilden, solchen Leuten kommt man nicht bei mit einer bloßen Aufzählung von noch so vielen Osterfesten, solange nicht der stringente Beweis erbracht ist, daß es verschiedene Osterfeste sind. Diesen Beweis nun sah Irenäus als erbracht an, sobald er zeigen konnte, daß zu den fraglichen Ostern Jesus Jerusalemreisen gemacht hat, die voneinander verschieden sind, weil sie vor- oder nachher ganz andere Begleitereignisse hatten. Darum erwähnt er nur drei solcher Festreisen, diese aber jedesmal samt den Ereignissen, die vorausgingen oder nachfolgten. Auf diese Weise war dann erst zwingend erwiesen, daß die Reisen und somit auch die Osterfeste verschieden waren. Verschiedene Reisen nach und von Jerusalem zu Ostern konnten nicht hinweginterpretiert werden. Aber verschiedene Ereignisse am Osterfeste selbst konnten ganz gut auf demselben Osterfeste untergebracht und somit mehrere Ostern identifiziert werden.

Darum war Irenäus umsichtig und begnügte sich mit dem Sicheren, und da reichten drei Osterfahrten vollkommen aus, um die Gegner evident zu widerlegen.

Diese aber fand er mit vollendeter Leichtigkeit, ohne auch nur seine Evangelienrollen aufzuschlagen, und es bereitet ihm ein gewisses Vergnügen, sozusagen mit einem Finger die ge-

---

[1]) Zeitschr. f. kath. Theol. XXXVII (1913) 463 ff.

lehrten Herren in den Sand zu strecken. Jedes Kind, so argumentiert er, weiß, daß Jesus zu einem Osterfest von Kana her hinaufzog und über Samaria zurückkehrte; daß er abermals zu einem Osterfest hinaufzog, um den 38jährigen Kranken zu heilen und als er hinwegging, die Brotvermehrung vornahm; daß er endlich von Ephrem her nach Jerusalem zum Pascha reiste, um daselbst zu sterben [1]).

Dabei passierte ihm allerdings das Mißgeschick, daß bei seinem zweiten Osterfeste der Name *πάσχα* gar nicht im Texte steht. Aber wenn man sich seiner Sache allzu sicher fühlt und meint, mit einer eleganten Handbewegung die Angelegenheit abtun zu können, sind allerlei kleine oder große Entgleisungen nur allzu leicht möglich. Bei seinem Wissen von der allgemeinen Gewohnheit der Juden, speziell am Osterfeste von überallher zum Heiligtum zu kommen, wovon er eben an dieser Stelle spricht, konnte er wirklich sehr leicht übersehen, daß jenes Fest, zu dem Jesus Jo 5 hinaufreiste, zwar seiner persönlichen Ansicht nach evident ein Ostern war, daß aber davon im Texte nichts zu finden ist. Es mag ja sein, daß das „Ostern" Jo 6, 4 dazu beigetragen hat, in Irenäus die Überzeugung zu begründen, auch Jo 5 sei ein Pascha, aber dabei bleibt es wohl möglich, daß wenigstens im Augenblicke, da er mit dem Bewußtsein eines Siegers sein Glanzargument niederschrieb, Irenäus an 6, 4 ganz und gar nicht dachte. Nach bisheriger Beurteilung [2]) des Textes steht es ja doch an so ungeeignetem Platze, daß man durch nichts daran gemahnt wird, hier ein *πάσχα* genannt zu finden. Wenn also vielleicht auch Irenäus die vorzügliche Stellung von Jo 6, 4 mißkannte, so darf man ihm wahrlich keinen Vorwurf machen. Eine Jerusalemwallfahrt wird dort nicht erwähnt, somit konnte sein Gedächtnis darüber hinweggleiten.

Man kann demnach nicht beweisen, daß Irenäus einen Text benutzte, der *τὸ πάσχα* in Jo 6, 4 nicht enthielt; man kann aber auch das Gegenteil nicht behaupten auf Grund der Argumentation des Heiligen. Es bedarf aber auch dessen nicht! Denn man hat das Recht, auf Grund des vollständigen Fehlens einer solchen gleichalterigen Variante vom Gegner zu fordern, er müsse stringente Beweise für seine Behauptung erbringen, da unsichere Deduktionen einem so erdrückenden Textmaterial gegenüber vollständig wertlos sind. Es ist daher ganz und gar unnötig, den gewagten und ein-

---

[1]) Adv. haer. II, 22, 3; Migne, P. Gr. VII 782 f.

[2]) Vgl. Pfättisch 66.

druckslosen Beweis zu versuchen, Irenäus habe die Worte: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα . . . dahin verstanden, daß das Jo 5 erwähnte Fest, das er deshalb für Ostern gehalten, eben erst vorüber war. Denn es ist vollständig unwahrscheinlich, daß Irenäus den hl. Text wirklich genau nachgeschlagen habe, ob an allen drei Orten der Name τὸ πάσχα bei dem Feste hinzugefügt sei. Beim letzten Ostern brauchte er es sicher nicht zu tun und beim ersten ebensowenig. Bei der Siegesgewißheit seines Auftretens ist aber auch kaum zu erwarten, daß er beim mittleren Ostern eine Ausnahme machen zu müssen glaubte. Die Alten zitierten fast alles aus dem Gedächtnis, wo es sich nicht um langatmige Zitate handelte. Die Handhabung der Rollen war viel zu schwerfällig und die Gewöhnung an das gedächtnismäßige Zitieren ebenso groß wie bei uns die an das Nachschlagen jeder Kleinigkeit. Tatsächlich überspringt Irenäus vor der ersten Osterfahrt den Aufenthalt in Kapharnaum, ferner bei der Charakterisierung des Wirkens Jesu zu Jerusalem die Tempelreinigung. Zudem ist das Zitat „quando et scriptum est: quia multi crediderunt in eum . . .“ gedächtnismäßig ungenau (statt in nomine eius). Bei der Abreise aus Jerusalem überspringt er wieder die ganze große Erzählung vom Wirken Jesu in Judäa samt dem Streite der Johannesjünger und ist sofort in Samaria und Galiläa. Überhaupt legt die Breitspurigkeit der Textübersicht, die er gibt, keineswegs nahe, daß er ängstlich den Wortlaut vor sich hatte. Daher nennt er auch nur den einen Namen mare Tiberiadis und sagt ganz grundlos statt des viel besser in den Kontext passenden: et impleverunt XII cophinos fragmentorum mit Subjektsänderung: et superaverunt XII cophini fragmentorum. Daß er bei der Aufzählung dieser zweiten Osterfahrt nicht aus dem unmittelbaren Textbefund zitiert hat, beweist übrigens allein schon der Zusatz: in diem festum Paschae und die vom Evangelisten ganz verschiedene Formulierung: Post haec venit dies festus Judaeorum et ascendit Jesus in Jerusalem (Jo 5, 1). Was endlich Irenäus über den dritten Osterbesuch schreibt, zeigt sich durch das weite Ausholen des Zusammenhanges (Erweckung des Lazarus) und die freie Formulierung des Textes (de Bethania ascendens in Jerusalem et manducans Pascha et sequenti die passus [scribitur!]) als rein gedächtnismäßiger Überblick.

Für Irenäus war es eine Binsenwahrheit, daß Jo 5, 1 ein Pascha ist. Hat er momentan geglaubt, τὸ πάσχα stehe hier im

Text, und darum bedürfe es keines Beweises für seine Behauptung, so hat er eben geirrt, und solche Irrungen sind menschlich und bei der Art seines Argumentierens besonders begreiflich [1]). Aber seine Position wird nicht besser und nicht schlechter, ob er Jo 6, 4 ein *τὸ πάσχα* im Texte hatte oder nicht. Hätte er überhaupt an die Möglichkeit gedacht, in 5, 1 etwas anderes als ein Ostern zu suchen, so wäre es für ihn notwendig gewesen, den Beweis zu erbringen, daß 5, 1 Pascha ist, gleichviel, ob er in 6, 4 *τό πάσχα* genannt wußte oder nicht. Er versuchte aber einen Beweis nicht, also war er für ihn auch nicht nötig. Und das ist wohl Fingerzeig genug dafür, das Irenäus hier nicht pro und nicht contra Textzeuge sein kann, weder für Jo 5, 1 noch für 6, 4. Was er sagt, ist Maßstab für das, was er wußte und wie er dachte, nicht für das, was er las.

Wie aussichtslos es ist, Origenes [2]) oder gar Cyrill von Alexandrien [3]) zu sicheren Zeugen gegen *τὸ πάσχα* Jo 6, 4 zu machen, ist nach Pfättisch und Nisius nicht erst noch zu beweisen. Durch Sodens bahnbrechende Arbeit haben die Worte doppeltes Gewicht erhalten, mit denen schon vor Jahren Moske [4]) der Einjahrshypothese entgegentrat: „Wir haben Handschriften genug, die nach dem literarischen Nachlaß des Origenes korrigiert sind. (Vgl. Bousset, Texte und Untersuchungen, hersg. von Gebhardt und Harnack, 1894, 4, bes. S. 134.) Sie enthalten alle das *τὸ πάσχα* Jo 6, 4.“ Heute würde im Angesichte der Resultate Sodens auch ein Mann wie van Bebber erröten, noch erst einen Eusebius zum Vater des *τὸ πάσχα* zu machen, und es wäre verlorene Mühe, derartige Einfälle ernst zu nehmen.

b) Die Vertreter der Einjahrstheorie Zeugen wider Jo 6, 4?

Ungemein bestechend könnte auf den Anfänger das Argument wirken, das alle alten Vertreter der Einjahrshypothese zu Zeugen gegen die Echtheit von *τὸ πάσχα* anrufen möchte: Hätten diese Männer *τὸ πάσχα* in ihrem Text gehabt, so hätten sie nicht der Einjahrstheorie gehuldigt; denn man darf doch nicht annehmen, daß sie nicht bis drei zählen konnten. Fanden sie drei Ostern, so stand auch fest, daß damit mindestens zwei Jahre garantiert waren.

---

1) Damit erledigt sich das Befremden, das P. Dausch über diese Sache BZ IV (1906) 50 äußert. 2) In Jo 13, 39; Migne, P. gr. XIV 468.

3) In Jo 6, 1; Migne, P. gr. LXXIII 436.

4) Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu und die Bibel, in: Der katholische Seelsorger 1907, 497.

Die Unzulänglichkeit dieser Schlußfolgerung hat schon Irenäus eingesehen und eben darum sich gehütet, die Osterfeste zu zählen. Er beschränkte sich auf die Osterwallfahrten. Weiß ich die Stellen, in denen ein Pascha erwähnt wird, so weiß ich noch lange nicht, von wie vielen Festen gesprochen wird. Es war den alten Kirchenschriftstellern nur allzu gut bekannt, daß die Evangelisten nicht immer chronologisch berichten. Genaue Untersuchungen darüber, inwieweit der einzelne Evangelist sachlich oder geschichtlich anreiht, hat es vor Augustinus überhaupt nicht gegeben, und auch dieser gesteht offen seine Ratlosigkeit [1]). Zwar wäre eine ruhige, wissenschaftlich genaue Untersuchung dem Scharfsinn jener Schriftsteller gar wohl möglich gewesen, wenn sie dafür Interesse und Bedürfnis gehabt hätten. Aber das war eben nicht der Fall. Ihre Zeit verlangte andere Arbeit. So kam es, daß alle Prämissen für eine richtige Schlußfolgerung vorlagen; aber man hat dieselbe nicht gezogen, — weil man eben dazu nicht veranlaßt war. Man darf deshalb gegen jene Zeit keinen Vorwurf erheben. Das ist allgemeines Geschick des Menschen auf allen Gebieten. Wie viele Konsequenzen blieben unbeachtet, deren Prämissen längst vorlagen! Darauf beruht ja überhaupt der Fortschritt wie der theoretischen, so der praktischen Wissenschaften.

Man wußte wohl, wo von einem Ostern die Rede war. Aber man dachte nicht daran zu zählen! Irenäus ist der erste gewesen, der dazu getrieben wurde. Im zweiten Jahrhundert aber lag schon längst unser Text vor. Mindestens um 300 n. Chr. gab es keinen andern mehr. Trotzdem blieb die Einjahrshypothese noch in größtem Ansehen. Ihre Vertreter aus dem vierten Jahrhundert abwärts konnten alle zählen und lasen doch Jo 6, 4 ein Pascha!

Man ging schon mit der fertigen Überzeugung von dem einen Jahre an die Lektüre und gefiel sich im „angenehmen Jahre des Herrn“ und liebte Matthäus vor allen andern und glaubte aus den Synoptikern besonders durch das lukanische 15. Jahr des Tiberius das Wirkensjahr Jesu so gut zu kennen, daß man gar kein Bedürfnis fühlte, nach Schwierigkeiten im letzten Evangelium zu suchen. Die Zeit der Jagd nach Widersprüchen in den Evangelien war eben noch nicht gekommen!

Man täuscht sich auch sehr, wenn man etwa unser von

---

[1]) Vgl. hierzu neuestens Nisius, a. a. O. 470 ff.

Wissenschaftsdurst erregtes Hasten nach geschichtlichen Daten jener Zeit auch nur entfernt zumuten möchte. Man täuscht sich, wenn man den einmal begonnenen Streit über die Amtsdauer Christi etwa als heftige Fehde erfassen würde! Er ließ die weitesten Kreise sehr kalt, und ganz langsam und ohne viel Aufsehen rückte die Mehrjahrstheorie in ihren ruhigen Besitz ein.

Dieses Nebeneinander unseres Textes einerseits und der Einjahrshypothese anderseits ist jedenfalls viel leichter zu erklären, besonders wenn man das vollständige Fehlen gesicherter harmonistischer Grundsätze und die unchronologische Auffassung der hl. Berichte in den sogenannten gelehrten Kreisen des zweiten Jahrhunderts mit in Rechnung zieht — als der kampflose Sieg einer neuen Lesart auf der ganzen Linie gegen eine so weitverbreitete Anschauung, wie es die Einjahrshypothese auch nach den Korrekturen, die Nisius vorgenommen hat, immerhin war. Wenn es schon schwer sein soll, daß die Vertreter der Einjahrshypothese ein *τὸ πάσχα* in ihrem Texte vorfanden, so erscheint es undenkbar, daß man ein früher nicht vorhandenes in den Text hätte eben erst einschmuggeln lassen, zumal die ältesten Vertreter der Einjahrstheorie die „wissenschaftliche" Richtung der Kirche repräsentieren wollten.

Dabei kommt noch in Betracht, daß Jesus zur Zeit der Brotvermehrung nicht zum Tempel wallfahrtete. Hätte man da wohl überhaupt versucht sein können, gerade dort ein *πάσχα* einzufügen, wo zum größten Befremden die Festwallfahrt fehlte? Wäre es nicht näher gelegen, das gewünschte *τὸ πάσχα* dort anzubringen, wo Jesus die Wallfahrtspflicht wirklich erfüllte, nämlich in 5, 1? Schon Zellinger[1]) hat diesen Gedanken hervorgehoben.

Wie oben angedeutet, hat Tatian das Nebeneinanderbestehen der Einjahrstheorie und der richtigen Leseart Jo 6, 4 sehr erleichtert. Von ihm her war man daran gewöhnt, das Johannesevangelium hinsichtlich der Abfolge der wichtigsten Teile gänzlich durcheinander geschüttelt zu finden, und unter seinem langhin wirkenden Einfluß kam so die Sicherheit der geschichtlichen Auffassung des vierten Evangeliums, wie wir noch sehen werden, mehr minder abhanden.

---

1) A. a. O. 84.

§ 4. Sachliche Einwände gegen die Echtheit des Verses Jo 6, 4.

Was ich soeben über die Unwahrscheinlichkeit einer Interpolation von *τὸ πάσχα* im Zeitalter der herrschenden Einjahrstheorie gesagt habe, gilt naturgemäß in sehr verstärktem Grade von der Unwahrscheinlichkeit der widerspruchslosen Einschmuggelung gleich des ganzen Verses. Würde man aber die Einschaltung — entsprechend dem handschriftlichen Befund — sehr nahe an die Abfassung und an die erste Quelle unserer Manuskripte und anderen Textzeugen rücken, so bleibt doch noch ein gewaltiges Hindernis übrig, nämlich die Stellung des Verses im Berichte Jo 6, 1 ff.: Ein Interpolator hätte nie den Ort des Verses 4 dazu gewählt, sondern notwendig die Zeitangabe an den Vers 1 angehängt! Denken wir uns nämlich Jo 6, 4 zunächst weg, so wäre es noch viel schwieriger gewesen zu erkennen, daß Vers 1 u. 2 nicht Einleitung, sondern Bindeglied sein wollen! Trotz des Verses 4 hat man ja doch allgemein die schriftstellerische Funktion der ersten zwei Verse völlig verkannt. Wie kann man da einem Interpolator des angehenden 2. Jahrhunderts zumuten, daß er einerseits die Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts überholt und anderseits doch wieder durch seine „ganz verunglückte" Zeitangabe (Ostern) eine beispiellose Verwirrung in die Erzählung hineingetragen haben sollte!

Obwohl also die Interpolationstheorie a priori jeder Wahrscheinlichkeit entbehrt und vom textkritischen Standpunkte alles gegen sich hat, so scheint es trotzdem nicht überflüssig, jene Argumente etwas näher zu besehen, deren sich die Urheber dieser Ansicht bedienen, um ihre Willkür zu beschönigen.

a) Julius Böhmer[1]) findet: „Die Worte sehen stark nach einem Einschub aus, können jedenfalls, ohne daß der Zusammenhang im geringsten leidet, wegbleiben". Wir haben oben gezeigt, daß sie gerade hier an ihrem richtigen Platze stehen und ganz ausgezeichnet der folgenden Erzählung präludieren, mindestens ebensogut, wie Laubhütten in 7, 2 oder Tempelweih in 10, 22 oder gar Ostern in 2, 13. 23. Wegbleiben können sie freilich ohne Entstellung des Textes, aber das haben sie so ziemlich mit jeder geschichtlichen Notiz des Evangeliums gemein.

---

[1]) Zeitschrift f. wissensch. Theol. LII (1909) 127f.

Böhmer behauptet: „Sollen die Worte an dieser Stelle einen Sinn haben, so können sie nur die Ansammlung der Volksmassen erklären; diese Ansammlung ist aber bereits 6, 2, und zwar anders motiviert.“ Wir haben gezeigt, daß dieser Vers mit der Ansammlung der Volksmenge gar nichts oder kaum etwas zu tun hat, wie ja bei Johannes geschichtliche Notizen am Eingang einer Erzählung nie rückwärts blicken, sondern ihr Licht über die folgenden Ereignisse zu werfen bestimmt sind. Hier insbesondere ist es ihr Zweck, zu zeigen, wie sich Jesus himmelhoch über Moses stellt in jenen signifikanten Zügen, die bei dem Schlagworte „Ostern“ Juden und Christen wie von selbst vor die Augen treten.

Böhmer weist darauf hin, daß Osterpilger sonst doch regelmäßig „Reisevorräte mit sich führen“, weshalb solche „schwerlich schon am Beginn der Reise in die Verlegenheit des Hungers geraten“ wären.

Die Schwierigkeit würde voraussetzen, daß 6, 4 die Ansammlung der Scharen begründen solle. Da aber der Vers damit nichts zu tun hat, die Volksansammlung vielmehr durch die vorausgehende Wundertätigkeit des Herrn erklärt wird (6, 2), so liegt nicht der geringste Verdachtsgrund gegen 6, 4 vor. Wir wissen zufällig, daß wir — wenigstens der Mehrzahl nach — ohnehin nicht eigentlich an Osterpilger zu denken haben, sondern an die Bewohner der umliegenden Städte, da uns Markus ausdrücklich berichtet: „Und viele sahen sie hinwegfahren und erkannten sie, und sie liefen zu Fuß von allen Städten dorthin zusammen und kamen ihnen vor“ (6, 33). Da nun diese Leute ohne Vorbedacht handelten und nur das eine Ziel hatten, Jesus zu hören und ihre Kranken zu ihm zu bringen, um Wunder zu sehen (Jo 6, 2) — wie denn auch wirklich der Heiland damals viele Kranke heilte (Mt 14, 14) und lange predigte (Mk 6, 34) —, so ist es ganz und gar nicht überraschend, wenn sie, unerwartet lang zurückgehalten, ohne Mundvorrat waren.

Daher fällt auch das Bedenken Böhmers in sich zusammen, daß dieselben Volksmassen bei ihrem Suchen nach Jesus in Kapharnaum sich benehmen, „als ob sie ihren Plan, nach Jerusalem zu pilgern, vergessen hätten“. Es waren eben nicht lauter Israeliten, die schon zum Pilgerstab gegriffen hatten, sondern wenigstens großenteils Einheimische, die allerdings vielleicht die Absicht hatten, in den nächsten Tagen in Jerusalem Ostern zu halten. Der Ausdruck: „Das Pascha war nahe“ kann ja eine Woche und mehr

besagen! Im übrigen hätten auch wirkliche Festpilger wenigstens an dem Tage nach der Rückkehr nach Kapharnaum Rast gehalten, denn da war Sabbat! Es ist mehr als wahrscheinlich, daß Osterpilger aus Nordgaliläa und Ituräa etwa, um Jesus am galiläischen Meere sprechen und wirken zu sehen, ihre Abreise von der Heimat um einige Tage früher ansetzten. Dann brauchte man nicht sehr zu eilen [1].

Nach dem Gesagten ist der weitere Einwand Böhmers gegenstandslos geworden, daß galiläische Volksmassen „schwerlich ihren Weg am Ost- oder Nordostufer des Sees genommen hätten, um nach Jerusalem zu gelangen". Es waren eben nicht Jerusalempilger, und wenn solche darunter waren, so wird von den Evangelisten ohnehin deutlich genug ausgesprochen, daß sie keineswegs ursprünglich an das Nordostufer wandern wollten, sondern nur durch Jesus dahin abgelenkt wurden.

Wir sehen, daß es falsche Voraussetzungen sind, von denen Böhmer ausging, und daß er nicht einen einzigen Grund übrig hat, um die Streichung von 6, 4 verteidigen zu können.

b) Nicht besser steht es um Maders Position. In seinem wertvollen Werke „Die heiligen vier Evangelien und die Apostelgeschichte" [2]) zeigt er zunächst, daß die Streichung von *τὸ πάσχα* in Jo 6, 4 eine ungerechtfertigte Halbheit ist, und wir stimmen mit ihm vollkommen überein, wenn er es unglaublich findet, daß ein Schriftsteller „zuerst (6, 4) von der Nähe des Festes der Juden spreche, um erst später (7, 2) zu sagen, es sei Laubhütten gemeint, da man das Umgekehrte erwarten sollte; wenn dagegen der Ausdruck ‚das Fest der Juden' schon für sich allein das Laubhüttenfest bezeichnet, wie man auch behauptet, so sollte der Name Laubhütten auch 7, 2 fehlen" (S. 751).

Wenn er aber daraus folgert, daß man daher nicht bloß *τὸ πάσχα*, sondern gleich den ganzen Vers streichen solle, so hat er für diese Radiermethode die Berechtigung leider nicht zu erbringen vermocht.

---

1) Belser hat sich zur Ansicht durchgerungen, die Augenzeugen der Brotvermehrung wären Judäer und nur teilweise Galiläer gewesen (Das Zeugnis des vierten Evangelisten 50 ff.). Wir sind selbst der Überzeugung, daß Judäer in der Menge wenigstens später eine unheilvolle Rolle gespielt haben. Aber das Gros des Volkes bildeten nach Markus fraglos Galiläer aus den Nachbarorten. Übrigens verschlägt dies hier nichts; was wir oben von eventuellen Osterpilgern aus dem Norden gesagt, würde gleicherweise für Judäer passen! 2) Einsiedeln 1911, 750 f.

Er glaubt freilich, der Vers sei überflüssig, aber es ist kein Schriftsteller gezwungen, nur streng Notwendiges zu schreiben. Er hat auch gar nicht beweisen können, daß der Vers wirklich überflüssig sei. Er behauptet allerdings, Johannes habe nur dann ein Fest als nahe bezeichnet, wenn er „nachher vom Feste selber etwas berichtet" und zitiert dafür 2, 13. 23; 7, 2. 10. 14; 11, 55; 12, 1; 13, 1. „Warum", fragt er, „sollte hier die Nähe des Osterfestes bemerkt sein, da doch später vom Osterfest nicht die Rede ist?" Die Antwort ist sehr einfach: Weil der Gedanke an das Osterfest auf das Verhalten der Menge und besonders das des Heilandes, wovon im Folgenden berichtet werden sollte, in ganz hervorragender Weise mitbestimmend eingewirkt hat. Im übrigen erzählt Johannes an allen von Mader herangezogenen Beispielen „vom Feste selber" rein gar nichts, sondern nur von Handlungen des Herrn, die am Feste ihren charakteristischen Hintergrund hatten.

Schlimmer stände es, wenn Mader wirklich beweisen könnte, daß „die Zeitangabe nicht zu 6, 10 stimmt".

Wäre es nämlich, so schließt er, Ostern, also Frühlingszeit gewesen, so wäre das Vorhandensein von grünem Gras auf einem Weidegrund eine so selbstverständliche Sache gewesen, daß es keinem Evangelisten hätte in den Sinn kommen können, davon eigens Erwähnung zu tun. Da nun aber gleich drei Evangelisten, denen es doch sonst gar nirgends um reine Naturschilderung zu tun ist, dieses ganz nebensächlichen Umstandes gedenken, so ist das Beweis genug, daß das Vorhandensein von grünem Gras an diesem Orte zu solcher Zeit etwas ganz Ungewöhnliches gewesen sein muß, daß also das Ereignis in eine Zeit fiel, in der sonst Gras nicht mehr zu finden war, „daß es nicht österliche, sondern Sommerzeit war, womit die Angabe Jo 6, 4 unvereinbar ist".

Diese Beweisführung krankt in jeder Richtung:

1. Aus dem Vorhandensein von vielem Gras haben noch alle bisher geschlossen, daß es damals Ostern war oder daß sich die Sache durch eine selten reichliche Bewässerung jenes Platzes erkläre. Daß aber Johannes damit einen Wink geben wollte, daß es nicht Frühling, sondern Sommer gewesen sei, ist noch niemandem in den Sinn gekommen.

2. Würde dieser Schluß trotzdem berechtigt sein, so würde er doch nur die Unechtheit von *τὸ πάσχα*, nicht aber ausgerechnet die Interpolation des ganzen Verses beweisen. Belser könnte sich also mindestens ebenso folgerichtig darauf berufen als Mader.

3. Die Evangelisten machen jedoch nicht die leiseste Andeutung, daß der reichliche Graswuchs etwas Ungewöhnliches war; sondern sowohl Matthäus wie Markus berichten dies in der ganz unauffälligen Formulierung: „Und er befahl ihnen, alle in Tischgenossenschaften auf dem grünen Grase sich lagern zu heißen“ (Mk 6, 39), bzw.: „Und nachdem er den Leuten befohlen, sich auf dem Grase zu lagern, nahm er die fünf Brote . . .“ (Mt 14, 19). Hätten die beiden Berichterstatter das Gras nur deshalb erwähnt, um darauf aufmerksam zu machen, daß dies etwas „Außergewöhnliches“ war, so hätten sie es nicht wie etwas Selbstverständliches einführen dürfen. Es war doch ganz natürlich, daß sie die Worte Jesu, mit denen er befahl, daß die Leute sich lagern sollen, so wiederholen, wie sie gesprochen worden waren, und man wird kaum behaupten können, es sei eine besondere Absicht Jesu gewesen, die Menge oder die Apostel mit seinem Auftrag, sich im Grase niederzusetzen, darauf aufmerksam zu machen, daß eigentlich heutigen Tages Gras gar nicht mehr vorhanden sein sollte. Es war mindestens ebenso natürlich, zu sagen: Lasset die Leute auf dem Rasen sich lagern, wie zu sprechen: Lasset die Leute auf dem Erdboden platznehmen! Weil eben so reichlich viel Gras stand (Jo), bot sich wie von selbst die erstere Form dar.

Dem gegenüber bedeutet es nichts, wenn Johannes in seiner Vorliebe für kurze, selbständige Sätze schreibt: „Jesus sprach: Heißet die Leute sich niederlassen! Es war aber viel Gras an dem Orte (6, 10).“ So war es eben dem Sprachcharakter des vierten Evangeliums konformer. Nur wenn man eine besondere Absichtlichkeit darin finden will, kann man den Gedanken hineininterpretieren: Es war für jene Jahreszeit ganz ungewöhnlich viel Gras da. Ja, wenn der ganze Vers 4 unecht ist, dann kann Johannes gar nicht so verstanden werden, weil dann nichts gesagt war, woraus man etwa voreiligerweise auf eine frühe Jahreszeit hätte schließen können. Nur wenn Johannes geschrieben hatte: *ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*, hätte die Bemerkung 6, 10 im Sinne Maders gebraucht werden können. Daher ist eine solche Auffassung eher eine Stütze der Echtheit von 6, 4 — mit Streichung von *τὸ πάσχα* —, als ein Beweis der Interpolation dieses Verses: Wasser auf die Mühle Belsers.

4. Im übrigen hat Belser längst einen beachtenswerten Grund angeführt, warum das grüne Gras eigens erwähnt wird: Es ist die lebhafte Erinnerung der Augenzeugen an das malerische Bild, das

die bunten Kleider der in gleichmäßig abgegrenzten Gruppen zu je 50 und 100 auf dem grünen Grunde darboten. Dem hl. Petrus fiel unwillkürlich der Vergleich mit Gartenblumenbeeten ein, weshalb er die Worte gebrauchte: „Und sie lagerten sich, je ein Blumenbeet zu 100 und zu 50“ (Mk 6, 40: *καὶ ἀνέπεσαν πρασιαὶ πρασιαί . . .*). Vielleicht ist dies ein Grund mit, warum Johannes das Vorhandensein des vielen Grases in einem selbständigen Satz anschließt. Es mag auch sein, daß er diesen Umstand mehr hervorhob, als Mt-Mk, weil immer von der Öde des Ortes gesprochen worden war (Mk 6, 32 u. 35; Mt 14, 13 u. 15; Lk 9, 10 u. 12) und man sich leicht hätte verführen lassen können, eine Sandwüste als Schauplatz zu denken, wenn man die Nebenbemerkung „auf dem Rasen lagern“ zu wenig beachtete.

5. Es ist ganz unwahrscheinlich, daß die Evangelisten mit der Erwähnung des Grases eine Zeitbestimmung beabsichtigten.

Bei Matthäus und Markus bedarf dies keiner Begründung; bei dem sicher geschichtlich interessierten Lukas fehlt diese Erwähnung gänzlich, ein Beweis, daß wenigstens dieser von einer solchen Tendenz nichts merkte, und bei Johannes wäre es nur dann als Protest gegen die Osterzeit möglich, wenn er vorher eine Festbenennung gebraucht hätte, aus der jemand leicht auf die Osterzeit hätte verfallen können. Das würde, wie gesagt, die Echtheit von 6, 4 — mit Tilgung von *τὸ πάσχα* — fordern.

Die Wahrheit ist: Johannes beabsichtigte mit 6, 10 ebensowenig einen chronologischen Stützpunkt zu bieten wie Matthäus und Markus. Denn die Zeit hatte er so bestimmt und eindeutig fixiert (6, 4), daß die Erwähnung des vielen Grases dagegen gar keinen Vergleich aushält. Vielleicht beabsichtigte er eine Korrektur einer falschen Auffassung der Synoptiker („Wüste“); vielleicht tritt hier die Augenzeugenschaft ebenso in ihr Recht wie bei der Erinnerung an die Stunde seines ersten Begegnens mit Jesus; vielleicht auch war es nur sein Sprachgefühl, das ihn von der Form der ersten Erzähler ablenkte; vielleicht alle diese Gründe zusammen, falls nicht etwa ein Gedanke in Frage kommt, der uns ganz entgangen ist. Aber geschichtliche Absicht, gar die Tendenz, ausgerechnet gegen den Einfall zu protestieren, es könnte damals Frühjahr gewesen sein, läßt sich nicht erweisen. Letzteres würde ja die Methode rechtfertigen, daß man jede Hervorhebung eines besonderen Umstandes als Beweis für das Gegenteil von dem nehmen müßte, was die Worte eigentlich besagen.

Damit soll jedoch keineswegs geleugnet werden, daß uns diese Notiz tatsächlich als wertvolle geschichtliche Stütze dienen kann. Wenn auch die Evangelisten nicht intendierten, durch die Erwähnung des Grases die Jahreszeit zu fixieren, so haben wir doch ein Recht dazu, diese „zufällige" Notiz geschichtlich zu verwerten; — geradeso, wie wir die Tempelsteuerforderung chronologisch ausbeuten könnten, wenn wir sicher wüßten, wann diese Steuer erhoben wurde, oder den Turmeinsturz in Siloe oder die Mordtat an den Galiläern etc., wenn uns anderswoher darüber Sicheres bekannt wäre.

Hier sind wir nun wirklich in der angenehmen Lage, mit Sicherheit die Jahreszeit angeben zu können, wann es reichlich grünes Gras gab: Sicher nicht mehr Ende Mai und evident nicht im Herbste (Laubhütten). Denn im Mai erstirbt alles Grün (siehe oben S. 61 zu Jo 4, 35). Vereinzelt an stetigen Wasseradern mag es schmale grüne Streifen geben, aber reichliches grünes Gras auf einer Bodenfläche, auf der 5000 Menschen, nicht vielleicht Kopf an Kopf gedrängt, sondern säuberlich in geordnete Gruppen derart verteilt, daß sie dem Auge des darüber Hinwegschauenden wie Gartenbeete erscheinen, deren Grün mit bunten Blumen überdeckt ist, wäre nur in einem Sumpfterrain denkbar. Man kann sich aber doch wohl nicht vorstellen, daß Jesus die Scharen auf nassem Boden sich hinlegen hieß. Auch wird man vergeblich nach einer sumpfigen Fläche im Nordosten des Sees Genesareth suchen.

Schon aus diesem Grunde ist es verfehlt, mit F. A. Herzog[1]) an die reichliche Bewässerung „der sieben Quellen" zu denken. Es geht dies auch gar nicht an ohne Textvergewaltigung, da der Ort des Wunders „jenseits des Sees von Tiberias" war und man zu ihm „über den See fahren" mußte, da er ferner Kapharnaum gegenüber hatte, so zwar, daß man „25—30 Stadien" rudern mußte, um schließlich „mitten auf dem Meere" zu sein (Mk 6, 47; Jo 6, 19; 6, 1; Mt 14, 22. 24). Heptapegon kommt somit unmöglich in Betracht. Es gibt aber auch „keinen Zufluß zum Tiberiassee von Osten, der den Frühregen überdauert"[2]).

Daß tatsächlich nur ein Sumpfterrain im Sommer reichliches grünes Gras aufweisen könnte, bestätigt derselbe Gelehrte, wenn

---

[1]) Steht Jo 6,10 im Widerspruch mit der Einjahrshypothese?, in: Schweizerische Kirchenzeitung 1907, 263.

[2]) Urb. Holzmeister, Zeitschr. f. kath. Theol. XXXVIII (1914) 352.

er schreibt: „Endlich findet sich auch am Ufer solcher ‚perennierenden Wasserläufe' kein anderer Pflanzenwuchs als einige Sträucher, besonders Oleandergebüsche; vergebens sucht der Wanderer im Sommer einen Pflanzenteppich auch in nächster Nähe des Wassers" (ebd).

Es erscheint als eine Verzweiflungstat anzunehmen, man habe damals regelrechte kunstvolle Wassergräben an jenem Orte gehabt und für die nötige wiederholte Berieselung gesorgt. Dagegen spricht der Ausdruck *ἔρημος τόπος,* der so oft wiederkehrt. Dagegen spricht ferner die Roheit, welche die Menge begangen hätte, wenn sie sich genau an jenem Platze erst ihren Stand- und dann ihren Lagerplatz ausgewählt hätte, für dessen Pflege sich die Besitzer soviel Mühen und Geld hätten kosten lassen, und die Unwahrscheinlichkeit, daß Leute aus den Nachbarorten so schonungslos gehaust haben sollten. Würde man die Menge damit entschuldigen wollen, daß eben Jesus dort lehrte, so träfe derselbe Vorwurf diesen.

In gesteigertem Maße besteht natürlich dieses Argument zu Recht, wenn wir nicht mit Mader an die Zeit zwischen Pfingsten und Laubhütten ziemlich bald nach ersterem Fest, sondern mit jenen, welche 6, 4 lesen und von Laubhütten verstehen, an den Spätherbst denken. Es ist völlig unbegreiflich, daß jemand glauben kann, irgendein einzelner Eigentümer oder auch eine Gemeinde habe an ödem, verlassenem Platze mit solcher Sorgfalt und unglaublicher Mühe die Berieselung eines ausgedehnten Terrains fortgesetzt, daß noch im Oktober, nach einer fünfmonatlichen regenlosen Periode, üppiges Gras weite Flächen bedeckte. So etwas wäre etwa in einer Kunstgärtnerei denkbar, aber nicht in der Steppe!

Wäre es aber gegen alle Wahrscheinlichkeit doch gelungen, dann wäre schon gar nicht mehr zu begreifen, daß die Leute, die besonders in jener vegetationslosen Zeit den Wert einer solchen Anlage und Mühe mehr als je hätten verstehen müssen, gleich rohen Barbaren die Frucht dieses Fleißes in den Boden getreten hätten — unter dem wohlgefälligen Zuwinken des Herrn.

Somit führt uns Maders sonderbare Hermeneutik nur zu einer Befestigung unseres Resultates, das wir aus der Kritik von Jo 6, 4 gewonnen hatten: Der Vers 4 ist echt; auch *τὸ πάσχα* ist nicht Interpolation, sondern ursprünglich. Selbst wenn wir den Vers gar nicht hätten, müßte uns das üppige Gras des Lagerplatzes belehren, daß die Zeit von Mai bis November außer Betracht kommt.

Man beachte ferner den Gegensatz in den Berichten über die erste und über die zweite Brotvermehrung, der m. W. bisher nur noch L. Fonck[1]) aufgefallen ist!

Bei der zweiten Brotvermehrung, die sicher zur heißen Zeit vorfiel, macht kein Evangelist auf das Vorhandensein von Gras aufmerksam. Da heißt es vielmehr: Und er ließ dem Volke sagen, sich auf der Erde zu lagern (*ἀναπεσεῖν ἐπὶ τὴν γῆν* Mt 15, 35; *ἀναπεσεῖν ἐπὶ τῆς γῆς* Mk 8, 6). Nach der Theorie Maders müßte man daraus schließen, es sei ungewöhnlicherweise damals kein Gras als angenehme weiche Unterlage zu haben gewesen, und darum habe man sich mit der harten Erde begnügt; das wäre im Sommer selbstverständlich gewesen, und somit müsse man an die kühle Periode denken.

Man beachte ferner das verschiedene Verhalten der Jünger! Nach Mt 15, 32 hielten die Scharen bei der zweiten Brotvermehrung schon drei Tage bei Jesus aus, übernachteten also im Freien. Denn man befand sich *ἐν ἐρημίᾳ* (v. 33), in ödem Lande, wo weit und breit keine Herberge, gar für so viele, zu finden war. Hier äußern die Jünger nicht das geringste Bedenken dagegen. Es war eben heiße, trockene Sommerszeit, und da war ein Schutz sonst nicht nötig. Der Mantel reichte hinlänglich aus gegen die Kühle der Nacht.

Nun vergleiche man damit die Ängstlichkeit der Apostel zur Zeit der ersten Brotvermehrung! Da war es der erste Tag, die Sonne neigte sich eben und schon treten die Jünger mitten unter der Lehre des Herrn an ihn heran und machen sich wichtig mit der Mahnung, Jesus möge doch die Menge entlassen und in die Dörfer abziehen lassen, sicherlich nicht bloß, um Speise zu kaufen (Mt 14, 15; Mk 6, 36), sondern auch um Herberge zu finden, wie uns Lukas ausdrücklich verbürgt (*ἵνα πορευθέντες εἰς τὰς κύκλῳ κώμας καὶ ἀγροὺς καταλύσωσιν καὶ εὕρωσιν ἐπισιτισμόν* . . . 9, 12). War damals die Zeit zwischen Pfingsten und Laubhütten (Mader) oder auch nahe an Laubhütten (Belser), so war eine solche Vorsicht ebensowenig geboten als bei der zweiten Brotvermehrung. War dagegen Ostern nahe, so war das Aufsuchen einer Herberge ebenso nötig wie die Versorgung mit Speise. Denn zu Ostern ist die Nacht noch so empfindlich kalt, daß man selbst im Hofraume zu Jerusalem für die kaum verwöhnten Knechte Feuer brannte und Petrus immer wieder dessen Nähe suchte, um sich zu wärmen.

---

[1]) Die Wunder des Herrn im Evangelium I² (Innsbruck 1907) 411 ff.

Mag man auch betonen, daß die 5000 schon von Anfang an ohne jeden Speisevorrat gewesen sein müssen, weil man ja am ersten Abend kein Brot mehr vorfand, daß dagegen die 4000 offenbar für etwa zwei Tage mit einigem Mundvorrate versehen waren, da sie bis zum dritten Abend aushielten, so bleibt doch immer bemerkenswert, daß man bei der zweiten Vermehrung eine Herberge entbehren konnte, bei der ersten aber eine solche mindestens sehr empfehlenswert schien. Daß dieser Unterschied in der Beurteilung der Not der Menge von seiten der Jünger sich ausgezeichnet erklärt, wenn Jo 6, 4 echt ist, kann nicht übersehen werden.

c) Vom sprachlichen Standpunkt[1]) wurde gegen die Echtheit von *τὸ πάσχα* eingewendet, daß die Formel *τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* nur dann erträglich klingen würde, wenn Pascha das Hauptfest der Juden, das Fest schlechthin, gewesen wäre. Nun aber sei es erwiesen, daß in der Schätzung der Juden Laubhütten unbestritten den ersten Rang einnahm, nicht aber Ostern.

Es ist merkwürdig, daß ein Gelehrter wie Belser, der in so verdienstlicher Weise gezeigt hat, daß das Johannesevangelium am weitesten vom Judentum abrückt und dieses als etwas ganz Fremdes behandelt, übersehen konnte, daß Johannes nicht nur, wie eben Belser beweisen möchte, in der Zählung der Tagesstunden, sondern auch in allen anderen Dingen nicht der Auffassung der Juden, sondern der kleinasiatischen Heidenchristengemeinden Rechnung trägt. Nun muß Belser selbst konstatieren, daß dem christlichen Leser Ostern unbedingt unter allen Festen der Juden als höchstes oder doch bekanntestes galt. Darum konnte Johannes ganz gut schreiben: Es war Pascha nahe, das bekannteste Fest der Juden, oder das seiner typologischen Bedeutung und der Zahl der Festbesucher nach bedeutendste Fest der Juden.

Ich wäre auf diese sprachliche Frage gar nicht mehr eingegangen, hätte sich nicht auch noch ein Gelehrter wie P. Dausch von diesen Bedenken an dem Verse bzw. der Festbezeichnung irremachen lassen. Auf die sprachlichen Zweifel Fendts[2]) brauche ich aber wohl nicht mehr zurückzukommen. Daß *ἑορτή* nicht bloß den Festtag *κ. ε.*, sondern die ganze Festwoche bezeichnen kann, hat schon ein anderer bewiesen[3]); daß aber „Pascha, das Fest der

---

[1]) Bonkamps Bedenken erörtern wir im folgenden Kapitel gesondert.
[2]) A. a. O. 114. [3]) Vgl. Nagl in: BZ II (1904) 374.

Juden", anstandslos geschrieben werden durfte, ersehen wir hinlänglich aus der Tatsache, daß die geborenen Griechen, die großen griechischen Schriftsteller und die verbesserungssüchtigen Urheber der *K*-Rezension, nie daran etwas auszusetzen gefunden haben.

Übrigens wenn heute ein Japaner einen Essay schreiben würde über „Weihnacht, das Fest der Christen", so würde kein Christ versucht sein, dagegen zu protestieren und zu sagen: „Aber! Epiphanie hat doch einen höheren kirchlichen Rang!" Und wenn gleichzeitig ein anderer schriebe: „Ostern, das Fest der Christen", so würde nur ein Pedant dabei ein Unbehagen verspüren. Ebenso hätte Johannes schreiben können: „Pascha, das Fest der Juden", selbst wenn er gar nicht hätte sagen wollen, das Pascha sei das bekannteste Fest der Juden. An dieser Feststellung dürfte ihm tatsächlich herzlich wenig gelegen gewesen sein.

---

6. Kapitel.

Die Einjahrstheorie auf Grund des Abhängigkeitsverhältnisses der Synoptiker (B. Bonkamp).

Einen seltsamen Weg zur Begründung der Einjahrshypothese hat Bonkamp [1]) eingeschlagen. Ausgehend von Resultaten, die er in einem allerdings sehr beachtenswerten Lösungsversuche des allerdunkelsten und schwierigsten exegetischen Problems gewonnen zu haben meint, wagt er sich mit seinen nach allen Seiten hin anfechtbaren und von den Resultaten ernstester Forscher bedrohten Annahmen in einem schweren methodischen Fehler an die Bestreitung textgeschichtlich einwandfreier Aussagen bestimmtester Art, wie sie im Johannesevangelium vorliegen.

Ich muß mich bei der Eigenheit der Arbeit Bonkamps auf die Hauptmomente beschränken und darf es um so mehr, als damit die Nebenargumente von selbst sich erledigen oder bei anderen Fragen schon berührt wurden oder werden [2]).

Eine einläßliche Prüfung der Angabe des Bischofs Papias von Hierapolis über das Markusevangelium [3]), eine sorgfältige Nebeneinanderstellung der Texte von Lukas und Matthäus, Markus

---

1) Zur Evangelienfrage, Münster i. W. 1909.

2) Zudem hat P. Dausch in BZ VIII (1910) 377—386 Bonkamps Beweise schwer erschüttert.

3) Eusebius, H. E. II, 39, 16.

und Matthäus und Lukas zeitigten im Verfasser die Erkenntnis, daß unter den Synoptikern nur Matthäus chronologisch verläßlich ist. Daß gegenüber dem ersten Evangelium das zweite zeitgeschichtlich nicht in Betracht komme, gehe ja schon aus dem Zeugnis des Papias hervor, der gerade im Angesichte des Matthäusevangeliums dem Markustexte alle chronologische Bedeutung abspricht und hervorhebt, er habe ohne *τάξις* geschrieben.

Ein Vergleich des Matthäus mit Lukas führt dann Bonkamp zur Gewißheit, daß Lukas den aramäischen Matthäus, daneben aber außer Markus, dessen ungeschichtliche Abfolge er mit wenigen Unterbrechungen herübernahm, noch eine andere aramäische Quelle benutzte, die sich jedoch gegenüber dem Matthäus als eine Weiterung und Fortbildung darstellt und in jeder Hinsicht geschichtlich minderwertiger ist als Matthäus. Zudem ist Lukas durch eine vorzeitige Erwähnung (8, 1 f.) jener Frauen, die Jesu von Galiläa her gefolgt sind, zur Nennung der Reise Jesu zum Leidenspascha (9, 51) gedrängt worden, so daß er, um sein Sondergut trotzdem zur Geltung zu bringen, in diese Reise eine große Stoffmenge zusammenstopfen mußte, die gar nicht hierher gehörte.

Wenn wir also gesicherte chronologische Angaben suchen, so haben wir uns bloß an Matthäus zu wenden, der uns denn auch recht wertvolle Winke gibt.

So zeigt uns 1. der Hinweis auf die reiche Ernte 9, 37 f. und die reifende Saat 12, 1 ff., daß die damit verkettete Aussendung der Apostel zwischen Ostern und Pfingsten stattgefunden haben muß (S. 71).

2. Damals erfuhr der Täufer im Kerker die Werke Jesu, muß aber bald darauf, kurz nach der Absendung und Rückkehr zweier Jünger, getötet worden sein, da der „König“ Herodes erst nach dem Tode des Täufers von Jesus hörte und nicht angenommen werden kann, daß er bei seinem Interesse für Jesu Wunder erst spät von ihm Notiz genommen haben sollte.

Nun fand aber damals die erste Brotvermehrung statt. Somit kann sie unmöglich erst vor Ostern des nächsten Jahres, wie Jo 6, 4 will, geschehen sein.

3. Daraus folgt, daß *τὸ πάσχα* an dieser Stelle nicht echt ist, was ja unwiderleglich daraus hervorgeht, daß Johannes vom Osterfeste nicht wie vom Laubhüttenfeste (7, 2) sagen konnte, daß es ein rein jüdisches Fest sei. Denn nur dies würde der Ausdruck *τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* bedeuten.

Liest man in Jo 6, 4 nur ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, so ist dies Laubhütten und somit die Brotvermehrung im Einklang mit Matthäus zwischen Pfingsten und Laubhütten, näher diesem.

4. Tatsächlich konnte man nach der zweiten Brotvermehrung eine Wetterregel anwenden, die nur im Winter brauchbar ist! Denn da es im Sommer keinen Regen gibt, so kann man nur im Winter aus dem Frührot auf ein schlechtes Wetter schließen, wie es zur Zeit der Zeichenforderung nach der zweiten Brotvermehrung geschehen konnte (Mt 16, 2 ff.).

War die erste Brotvermehrung zu Laubhütten, so stimmt das, weil die Zeit vom Oktober bis Winter gerade paßt für die kurze Pause der Reise durch Sidon und der nachfolgenden Predigt in der Dekapolis. War sie aber vor Ostern, so würde die Anwendung jener Wetterregel in eine ganz unpassende Zeit, nämlich gleich nach Ostern fallen (S. 75 ff.), weil sich die Ankunft der Pharisäer von Jerusalem „vom Feste nicht abrücken läßt“.

5. Daraus ergibt sich, daß die Ereignisse von der Aussendung der Apostel bis zum Tode des Herrn innerhalb eines Jahres, von der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten (Apostelsendung) bis zum nächsten Ostern geschahen. Somit reicht ein volles Jahr sehr wohl hin für das gesamte Wirken Jesu, da sich die Ereignisse vor der Apostelsendung vorher leicht unterbringen lassen.

Wir müssen nämlich annehmen, daß die Aussendung der Apostel schon frühzeitig erfolgte, da die Gesandtschaft des Täufers in demselben Komplex erzählt wird. Diese aber fand sehr bald statt, weil ja doch Johannes im Kerker nicht erst lange später, sondern rasch genug die Taten Jesu erfahren haben wird.

Daher erklärt sich auch, daß Jesus nach der Gesandtschaft des Täufers auf den Anstoß anspielt, den die Pharisäer zur Zeit der Berufung des Levi daran nahmen, daß Jesus mit Sündern speise. Diese Anspielung liegt nämlich in den Worten: Johannes aß und trank nichts — und er wurde beschimpft. Der Menschensohn ißt und trinkt — und man nennt ihn einen Säufer und Zöllnerfreund (Mt 11, 18 f.). Es kann somit zwischen der Berufung der Apostel bzw. des Levi und ihrer Aussendung kein längerer Zeitraum verstrichen sein. Da sie nämlich sonst nichts zu verkünden hatten bei ihrer Aussendung als: „Tut Buße, das Himmelreich ist nahe“, so konnten sie das ohne lange Vorbereitung, brauchten auch nicht lange Zeit zu dieser Aufgabe, da sie dies zur Not an jedem Orte in einem Tag abmachen konnten. In einer Woche konnten also

die sechs Abteilungen recht wohl an vierzig Orten die Ankunft des Herrn verkünden (S. 78 f.).

6. Am Sabbat des Ährenzupfens (Mt 12, 1 ff. 9 ff) brachte der Heiland durch das Sabbatwunder die Pharisäer zum Mordbeschluß. Nach Johannes (5, 1 ff.) kam es an dem nach Ostern folgenden Feste, also zu Pfingsten, zu derselben Höhe der Krisis. Das ist also wieder ein „überzeugender Beweis für die Richtigkeit" der von B. gemachten „Voraussetzungen".

Auch der Versuch der Brüder Jesu, ihn wegen Wahnsinn zu verhaften, der in jenem Erzählungskreis (Mt 12, 46 ff.) berichtet wird, ist offenbar gleich zu Beginn des Wirkens Jesu geschehen, nicht aber erst, als schon ein Jahr vorüber war. Denn zu dieser „Auffassung (daß er von Sinnen sei) werden sie sicher nicht erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahres gekommen sein" (S. 80).

Die „4 Monate vor der Ernte" dürfen also nicht im üblichen Sinn verstanden werden, schon wegen Jo 4, 45, und in Jo 7, 11 ff. haben wir den Beweis, daß Jesus zu Laubhütten erwartet wurde, also an den Festen zu kommen gewohnt war.

Soweit Bonkamp! Das Wesentliche glaube ich genügend hervorgehoben zu haben.

Daß in dieser Arbeit die Methode völlig verfehlt ist, soweit die chronologische Beurteilung der Texte in Frage steht, habe ich schon erwähnt. Aber auch die einzelnen Beweismomente sind großenteils wertlos. Was richtig ist, läßt sich mit der Mehrjahrshypothese glatt ausgleichen.

Daß Papias oder sein Lehrer (Johannes, der Presbyter) dem Markusevangelium die chronologische Abfolge im Gegensatz zu Matthäus abspreche, ist unbeweisbar und unwahrscheinlich. Denn Papias spricht dort ganz ex ore Joannis, und diesem konnte es unmöglich unbekannt sein, daß gerade Matthäus zum mindesten in mehreren Partien (Kap. 7 u. 8; 13; 15) offensichtlich sachlich gruppiert[1]). Es ist also a priori das Matthäusevangelium ungeeignet, dem Markus gegenüber als Vorbild historischer Treue hervorgehoben zu werden. Es ist ferner klar, daß Johannes, der Apostel-Presbyter, gar nicht eines geschriebenen Typus des Lebens Jesu bedurfte, um zu sagen, daß Markus „einiges" umgruppiert habe: Was er der Ordnung des Markus gegenüberstellte, war schlechthin der ihm wohlbekannte tatsächliche Verlauf,

---

1) Th. Soiron, Die Logia Jesu, Münster i. W. 1916, 23 ff.

wie er ihn zum Teil dann später selbst erzählte. Man braucht gar nicht zu sagen, daß er dem Markus sein eigenes Evangelium gegenübergestellt wissen wollte! Daher macht es gar nichts aus, daß in diesem der Stoff des Markus so gut wie ganz übergangen wird. Zudem ist es erwiesen [1]), daß Johannes in seinem Evangelium nicht so wohl darauf bedacht ist, daß seine Zeitangaben und seine Winke für den wahren Verlauf des Lebens Jesu auf den Matthäusbericht Bezug haben, sondern vielmehr auf Markus, und damit ist auch schon sichergestellt, daß er diesen zeitgeschichtlich für viel beachtenswerter gehalten hat als jenen.

Es ist eben ein leider sehr verbreiteter [2]) Irrtum, daß Johannes in seiner von Papias berichteten Aussage über Markus diesem jegliche chronologische Ordnung abspricht. Gefangen durch das *οὐ μέντοι τάξει* bezieht man diese Note auf den ganzen Markustext, statt darauf zu achten, daß ja Johannes-Papias die sachliche Gruppierung des Markus im folgenden ausdrücklich auf nur „etliche" *(ἔνια)* Erzählungen beschränkt. Wenn Johannes den Markus schon entschuldigen zu müssen glaubt, daß er „einiges" nicht *τάξει* erzähle, so darf man gewiß sein, daß Johannes das völlige Fehlen aller *τάξις* nie entschuldigt haben würde. Dieses *ἔνια* wird man denn auch sofort verstehen, wenn man die evidente sachliche Klimax in der Darstellung der Entstehung und des Anwachsens der Pharisäeropposition beachtet, die dem Leser gleich am Beginn der Markuserzählungen begegnet (2, 1—3, 6). Obwohl in der späteren Erzählung nirgends mehr eine offensichtliche Idee der Abfolge zugrunde liegt und auch noch von niemandem ein hinreichender sachlicher Gruppierungsgrund nachgewiesen worden ist, so genügen diese vier Episoden allein schon, das *ἔνια* zu rechtfertigen.

Wäre Bonkamp von seiner Ansicht nicht so sehr beherrscht gewesen, so hätte ihn sein eigener wohlgelungener Beweis (S. 2 f.), daß das Papiasproömium ganz auf das Johannesevangelium hinzielt, in seiner Sicherheit merklich erschüttern müssen. Wenn die Aufzählung der Apostelnamen — Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes — nur im Johannesevangelium seine Erklärung findet, wenn ferner die glaubwürdig auf Papias zurückgehende Notiz über den Ursprung des vierten Evangeliums nur

---

[1]) H. J. Cladder in: Stimmen aus Maria Laach LXXXVI (1914) 136 ff.; neuerdings Belser in: Theolog. Quartalschrift XCVII (1915) 33 ff.

[2]) Siehe neuestens P. Dausch in: BZ XII (1914) 161.

durch die Aussage desselben Papias über das Markusevangelium so recht verständlich wird (S. 3), so ist das Fingerzeig genug, daß dem Johannes-Papias bei seiner Beurteilung des Markus nicht Matthäus, sondern entweder das Wissen des Johannes von der wirklichen Abfolge der Ereignisse oder sogar seine geplante schriftliche Darstellung derselben — das vierte Evangelium — als Vergleich vorgeschwebt ist.

Sobald aber einmal die Grundlage der Beweisführung Bonkamps, die chronologische Überlegenheit des Matthäus über Markus, wankend geworden, stürzt das ganze künstliche Gebäude seiner Hypothesen nach! Ist Markus nicht mehr eine Verschlimmerung der *τάξις* gegenüber Matthäus, dann macht es auch schon nichts mehr aus, wenn Lukas die Abfolge des zweiten Evangeliums fast unbesehen mit aufnimmt! Er kann dann trotz jener *ἔνια* sehr wohl mit Markus dem Matthäus in chronologicis überlegen sein! Bedingung ist allerdings, daß die sonstige, von Bonkamp geforderte, aber weder auf ihre Einheitlichkeit noch auf ihre Zahl geprüfte Quelle des dritten Evangeliums verläßlich und von Lukas umsichtig genug verwertet worden ist! Dafür bürgt mir nun ohne weitere Bedenken die schriftstellerische Fähigkeit, vor allem aber die von ihm selbst so feierlich bezeugte Gewissenhaftigkeit des hl. Lukas zur Genüge! Seine Versicherung, daß er allem bis zur Quelle nachgegangen *(παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν)* und daß er dabei mit schriftstellerischer Genauigkeit *(ἀκριβῶς)* vorgegangen sei, so daß er volle Sicherheit gewährleisten könne *(τὴν ἀσφάλειαν)* (Lk 1, 3 f.), steht mir jedenfalls tausendmal höher als die einzelnen nicht selten sehr problematischen Beweisgründe Bonkamps für die historische Minderwertigkeit der dritten Lukasquelle. Ich kann dem Gelehrten, dessen Fähigkeit und dessen im übrigen wertvolle, auf langjährigem, ernstem Studium beruhende Arbeit ich voll anerkenne, den Vorwurf nicht ersparen, daß er, von seinen gewünschten Konsequenzen für die Einjahrstheorie betrogen, dem Lukasbericht nicht von weitem gerecht geworden ist. Lukas arbeitet nach ihm doch eigentlich, wenn auch nicht gerade planlos, so doch unbedacht, so daß er sich schließlich zu recht weitgehenden Umordnungen (9, 51 ff.) und allerhand nicht ganz einwandfreien Verlegenheitsmittelchen genötigt sieht. Es ist ein folgenschwerer Mißgriff Bonkamps, daß er im dritten Evangelium den sorgfältigen und schönen Gedankengang, die Zweckmäßigkeit in der Auswahl und in der Anordnung der Einzelberichte so leicht

außer acht läßt und den Anreihungsgrund nicht im Geiste des hl. Lukas, sondern in der Eigenheit und Minderwertigkeit seiner Quelle sucht. Wenn Bonkamp, um nur ein Beispiel anzuführen, die Ursache, warum der Besuch in Nazareth bei Lukas an die Stirn der ganzen Lehrtätigkeit Jesu gerückt ist, in der Quelle, und zwar in der Ungeschicklichkeit derselben sucht, die den älteren Bericht umgebogen hat (S. 6 f.), so ist das ein Beweis, daß Bonkamp den Plan des dritten Evangeliums nicht genügend zu Rate gezogen hat.

Unhaltbar ist es, wie der Gelehrte die Parallelberichte Mt 9, 9 ff.; Lk 5, 27 ff.; Mt 11, 2 ff.; Lk 7, 18 ff. qualifiziert. Um nur ja die Sonderquelle des Lukas auf Kosten des Matthäusberichtes als minderwertige Weiterbildung darzutun, weist er darauf hin, daß bei Matthäus zweimal von einer Verdächtigung Jesu wegen Essens und Trinkens die Rede (9, 9 ff.; 11, 2 ff.) und so die zweite Stelle sofort verständlich ist. „In der Quelle des Lukas (aber) ist der zweite Text an den Platz des ersten Berichtes getreten . . . Bei Matthäus sind die Bemerkungen an zweiter Stelle für jeden Leser ohne weiteres verständlich, in dem andern Werke (= Lk) fehlt dagegen nach der Unterdrückung des erzählenden Textes die geschichtliche Grundlage. Von einer Teilnahme des Heilandes an festlichen Mahlzeiten und von einem näheren Verkehr mit öffentlichen Sündern war bis dahin noch keine Rede gewesen. Das wird in dem Abschnitte Lk 7, 36—50 nachgeholt“ (S. 10 f.). Da ist also dem Gelehrten ganz entgangen, daß Lukas in 5, 27 ff. alles das erzählt, was Bonkamp vor 7, 36 ff. vermißt: das Gastmahl des Levi, den Verkehr mit den Sündern, die Unzufriedenheit mit dem Nichtfasten Jesu: Et fecit ei convivium magnum Levi in domo sua: et erat turba multa publicanorum et aliorum, qui cum illis erant discumbentes. Et murmurabant Pharisaei et Scribae eorum dicentes ad discipulos eius: Quare cum publicanis et peccatoribus manducatis et bibitis? . . . At illi dixerunt ad eum: Quare discipuli Joannis jejunant frequenter . . . similiter et Pharisaeorum: tui autem edunt et bibunt? (5, 29. 30. 33). Hier haben wir in optima forma die Grundlage für das Verständnis des Vorwurfes der Juden, daß Jesus im Gegensatz zum Täufer „ein Esser und Trinker und Sünderbruder“ sei! Dazu bedurfte es des Exempels mit der Sünderin so wenig wie bei Matthäus.

Wie schwierig die Wiederherstellung der dritten Lukasquelle wäre, möge die Behandlung illustrieren, die Bonkamp dem Lukas-

bericht von der Auferweckung des Jünglings von Naim angedeihen lassen muß: Nach ihm folgten in der älteren Vorlage der genannten Quelle unmittelbar hintereinander zwei Erzählungen von Gelähmtenheilungen, die vom Hauptmannsknechte und jene von dem Gichtbrüchigen, der durch das Dach zu Jesus hinabgelassen wurde. Letztere war also wegen der Ähnlichkeit entbehrlich, und so behielt man von ihr nur den äußeren Rahmen und setzte dafür die ähnlich verlaufende Erweckung des Witwensohnes ein. Beweis dafür? „Bei Matthäus (9, 1—8) bringt man auf einer Bahre einen Gichtbrüchigen zum Heiland, im Lukasevangelium (7, 11—16) trägt man einen Toten zur Stadt hinaus.“ Ferner der Matthäusbericht von jener Gelähmtenheilung schließt mit dem Jubel des Volkes über die Sündenvergebungsgewalt, und die Geschichte aus Naim endet ganz ähnlich bei Lukas mit der Verwunderung des Volkes und der Erkenntnis, daß ein großer Prophet aufgestanden sei. Weil nun solche Bemerkungen in beiden Evangelien sonst nirgends vorkommen, so ist das eine Bestätigung, daß beide Berichte ursprünglich „sehr nahe Beziehungen“ zueinander hatten, wie dies bei zwei Heilungen von Gichtbrüchigen eben der Fall war!

Eine solche Quellenkonstruktion richtet sich von selbst! Es ist gar nicht nötig, des langen auszuführen, daß zwischen der Heilung des Gelähmten im Hause des Petrus und der des Hauptmannsknechtes jegliche Ähnlichkeit fehlt außer der Krankheit, die in beiden Fällen gar keine besondere Rolle spielt; ebenso zwischen ersterer und der Szene vor der Totenerweckung! Und der Abschluß der Gelähmtenheilung und der Totenerweckung hat wieder nur das eine Moment des Volksjubels gemeinsam, während alles andere verschieden ist und zwar ebenso sehr wie in anderen Erzählungen, in denen Lukas von einem Volksjubel und Volkserschrecken etwas weiß (4, 36; 8, 25. 56; 9, 43; 11, 14; vgl. Mt 8, 27; 15, 31).

Diese Beispiele dürften klar genug zeigen, daß Bonkamp die fragliche Lukasquelle willkürlich verdächtigt, daß er auch den Gedankengang des Lukas selbst allzusehr außer acht gelassen hat! Die schriftstellerische Fähigkeit und zugleich Gewissenhaftigkeit des Hagiographen ist sehr in Frage gestellt durch Bonkamps Auffassung des Reiseberichtes Lk 9, 51 ff. Dieser könne nur von einer einzigen, keinesfalls von einer mehrmaligen Jerusalemfahrt verstanden werden und dann selbstverständlich nur von der Wall-

fahrt zum Leidenspascha. Denn 8, 1 ff. hat Lukas — wohl in einer Art Übereilung — jener Frauen gedacht, die nach Matthäus Jesu von Galiläa her nach Jerusalem zum letzten Feste gefolgt waren. Das natürlich „führte sofort auf diese Reise“ zum Leidenspascha. Tatsächlich „sind wir 9, 52 ff. schon in Samaria. Damit ist die Möglichkeit einer Rückkehr nach Galiläa durch den eigenartigen Charakter der Reise vollständig abgeschnitten“. Somit „ist der Verfasser den Begebenheiten vorausgeeilt, ohne sie von der Darstellung ausschließen zu wollen“. Daher bleibt ihm nichts übrig, als dieselben wider alle Chronologie in seinen Bericht einzuzwängen: „Alles, was dazwischen liegt“ (zwischen 9, 51 und 19, 28) „ist in die Form eines Reiseberichtes gekleidet“ (S. 15 ff.). Selbstverständlich wird so nach Peräa und Judäa verlegt, was in Wahrheit in Galiläa geschehen war.

Das ist viel behauptet bei so schwachen Gründen! Weil Matthäus — aus sehr ersichtlicher Ursache — die Frauen erst unter dem Kreuze nennt und zwar als Reisebegleiterinnen von Galiläa her, bleibt dem hl. Lukas nach einer unbedachten Nennung derselben kein anderer Ausweg mehr als jede künftig zu nennende Reise nach Jerusalem als letzte anzuerkennen! Bonkamp scheint bei dieser Behauptung zu vergessen, daß Lukas zugleich mit der Nennung der Frauen eine große Reise durch die Städte Galiläas erzählt und somit diese Frauen schon als Gefährtinnen der galiläischen Lehrtätigkeit bezeichnet, daß er darnach erst noch die Ankunft der Mutter und Brüder Jesu berichtet (8, 19 ff.), von der wir aus Matthäus-Markus genau wissen, daß sie in Kapharnaum und zu einer Zeit erfolgte, da von einer Todesreise Christi noch gar keine Rede war! Daß Lukas darnach erst noch die Stillung des Seesturms (8, 22 ff.) und das Gerasenerwunder (8, 26 ff.) und die Szene mit Jairus und der Blutflüssigen (8, 40 ff.), die Aussendung der Apostel samt der Instruktionsrede (9, 1 ff.), deren Rückkehr und die Brotvermehrung (9, 10 ff.) und das Petrusbekenntnis (9, 18 ff.) erzählt und er sich somit durch die Frauen (8, 1 ff.) gar nicht behindert fühlte, eine lange und inhaltsschwere Lehrtätigkeit Jesu in Galiläa zu schildern, das verschlägt bei Bonkamp alles nichts, schließt ja doch dieser Zyklus mit einem Hinweis auf den Tod Jesu (9, 44), den allerdings nochmals ein Aufenthalt in Galiläa mit dem Rangstreit der Jünger und der Beichte des Johannes wegen seiner Härte gegen einen Teufelsbeschwörer von der nun zu erwähnenden Reise trennt!

Bei einer solchen Fülle dazwischenliegender, höchst bemerkenswerter Erzählungen ist es doch wohl ausgeschlossen, daß Lukas ob jener gelegentlichen Bemerkung nicht mehr in der Lage gewesen wäre, eine andere als die Reise zum Leidenspascha zu erzählen!

Anders ist es mit der knapp vorher berichteten ersten Leidensankündigung (9, 44)! Da könnte man freilich vorerst glauben, daß durch sie die nachfolgende Reise Jesu als Todesgang gekennzeichnet werde, zumal Lukas sagt, sie sei gegen Ende der Erdenfahrt Jesu geschehen, und diese Reise nach Jerusalem habe ihn einen ehernen Willensbeschluß gekostet (9, 51).

Allein hier ist es vor allem falsch, daß Jesus von seinem Leiden „nur kurz vor der letzten Reise“ sprechen konnte! Leidensankündigungen, allerdings in versteckter Form, finden sich ja doch viel früher: Im Grunde genommen schon bei der Taufe (Mt 3, 15); deutlicher am ersten Osterfeste (Jo 2, 19; 3, 14. 16); ebenso beim Gastmahl des Levi (Mk 2, 19 f.); wiederum im Gleichnis von der wachsenden Saat (Mk 4, 27. 28); endlich in der eucharistischen Rede (Jo 6, 51 [caro pro mundi vita] 62). Daß der Herr so oft auf diesen Gegenstand zu sprechen kam, zeigt nicht nur, daß ihm selbst das Leiden stets vor Augen stand, sondern daß er als weiser und gütiger Erzieher seine Jünger auf diese allerschwierigste Wahrheit auch am allerfrühesten sachte und leise vorzubereiten begann. Denn einer dunklen Ahnung von traurigen künftigen Ereignissen waren die Apostel immerhin schon sehr bald fähig (Jo 2, 17). Nehmen wir hinzu, daß Jesus die Jünger gerade zu wirklichen Präludien seines Leidens beizog, wie z. B. in Nazareth, daß er seine Nachfolge als ein Kreuztragen zu bezeichnen pflegte (Mt 10, 38) und künftigen Verfolgungen der Jünger sein eigenes Schicksal zum Troste vorstellte (Mt 10, 25); daß die Jünger in J e r u s a l e m den ersten ernstlichen Mordversuch reifen sahen (Jo 5, 18) und durch die Unterlassung sogar der Osterreise an die dortige Gefahr noch deutlicher gemahnt wurden (Jo 7, 1), als dies ohnehin schon durch die Perfidie der aus Jerusalem gekommenen Pharisäer auf Schritt und Tritt geschah — dann darf man doch nicht staunen, wenn Jesus, sobald einmal über die Messianität seiner Person zwischen ihm und den Jüngern volle Klarheit geschaffen war (Mt 16, 16 ff.), die Zeit gekommen sah, o f f e n von jenem Leidensgeheimnis zu sprechen, das den Jüngern so unfaßbar war wie kein anderes und daher einer Vorbereitung bedurfte wie kein zweites! Wenn

wir ferner an die Zeit der letzten Reisen Jesu denken, wie sie uns Johannes berichtet, an den offenkundig gemachten Mordbeschluß des Synedriums schon zu Laubhütten (7, 2 ff. 6. 7. 20. 25. 32), der durch die versuchte Steinigung (8, 59) in seinem ganzen Ernst ersichtlich wurde, und wenn wir hinzunehmen, daß die Jünger die Einkreisung Jesu zu Tempelweih und das Zusammenraffen der Steine (10, 31) so richtig zu deuten wußten, daß nach ihrer Meinung ein neuer Gang nach Jerusalem nur ein Gang in den Tod sein konnte (11, 8. 16), dann wird man doch unmöglich mehr sagen dürfen, um Laubhütten habe Jesus noch nicht von seinem bevorstehenden Leiden sprechen können, sondern erst „kurz vor der letzten Reise“, etwa im Adar, knapp vor der Zahlung der Tempelsteuer (Bonkamp 76)!

Wenn aber Jesus seine Jünger schon so bald mit dem Gedanken an seinen Tod vertraut machte, dann kann die Erwähnung einer oder selbst mehrerer Leidensweissagungen auch den Schriftsteller, und wäre es der ängstlichste, nicht auf den Gedanken bringen, er könne schon nach dem ersten Hinweis auf das Leiden von einer anderen Jerusalemreise nicht mehr sprechen als von dem Todesgange. Bei Lukas kommt noch hinzu, daß ihn dies in eine höchst unangenehme Situation brachte und die Notwendigkeit bedingte, ganz anderswohin gehörige Stoffmassen gegen alle Wahrscheinlichkeit in die neue Reise hineinzustopfen.

Unter diesen Umständen ist es unendlich glaublicher, daß jener Hinweis auf das Ende Jesu, der in den Einleitungsworten des Reiseberichtes liegt (Lk 9, 51), nichts anderes besagen wollte, als daß alle nun folgenden Pilgerfahrten mit offenkundiger Todesgefahr unternommen wurden, der jeder andere erlegen wäre, der aber Jesus vorerst nur zu entgehen vermochte, weil er Herr seiner Zeit war und ihm niemand schaden konnte, solange sein Tag reichte! Jener eiserne Ernst also, von dem Lukas hier spricht, bezieht sich nicht unmittelbar und zunächst auf Jesu Tod, sondern auf das Herzeleid, das die ständige Anfeindung, die groben Verdächtigungen und gemeinen Verdrehungen jedes seiner Worte Jesus bereiten mußte nicht bloß am Leidenspascha, sondern auch schon an den zwei vorhergehenden Festlichkeiten; in letzter Perspektive blickten freilich auch damals schon der Ölberg, Gabbatha und Golgotha mit ihrem blutigen Weh hervor!

Wenn man endlich den katastrophalen Zusammenhang zwischen den Ereignissen zu Laubhütten, Tempelweih, sowie der Lazaruserweckung und dem Leidenspascha ins Auge faßt, dann versteht man

auch ungezwungen, daß Lukas diese vier Pilgerfahrten unter dem Gesichtspunkt des Todes, aber auch der Verklärung und Himmelfahrt Christi zusammenfassen und sie als jene Zeitmomente bezeichnen konnte, in denen sich die Aufnahme Jesu durch Leiden in die Herrlichkeit vollzog, weshalb er rückblickend auf eine dritthalbjährige Wirksamkeit des Herrn diesem letzten von Todesgedanken, Todesgefahren, Leidensbelehrung und Sterbensbitterkeit gesättigten einen Halbjahr die ewigwahre Signatur der Endphase, der Peripetie des Lebens Jesu, zu geben kein Bedenken trug, auch wenn er wohl wußte, daß sich diese Vollreife der Aufnahme Jesu in vier getrennten Hauptstadien und Festfahrten verwirklichte (9, 51. 57; 10, 38; 13, 22; 17, 11; 18, 35). Es haben denn auch die Schrifterklärer nicht erst der letzten Jahrhunderte sehr gut eingesehen, daß die fortwährenden Hinweise dieses Lukasberichtes auf Jerusalemreisen — dazu gehört auch z. B. 14, 25 — eine größere Anzahl von Pilgerfahrten voraussetzen, die Lukas alle durch 9, 51 als Gang in die Höhle des Löwen zusammenfassen wollte und durfte.

Auch nach dieser prinzipiellen Ablehnung der Hauptposition Bonkamps verlohnt es sich noch, mit wenigem auf die Wegmarken zurückzukommen, die er in seiner Elitequelle, dem Matthäusberichte, zu finden glaubte:

1. In 9, 37 f. und 12, 1 ff. erblickt Bonkamp einen Beweis, daß die Aussendung der Apostel zwischen Ostern und Pfingsten stattgefunden haben wird. Meinetwegen! Aber mußte dies das erste Ostern-Pfingsten sein? Sehen wir einmal in dieser Quelle etwas nach! 4, 12 erfahren wir, daß Jesus erst nach der Verhaftung des Täufers nach Galiläa kam! Man mag Jo 2 und 3 unterbringen wo man will, das ist gewiß, daß Jesus und Johannes noch einige Zeit gemeinsam wirkten und zwar nach Ostern Jo 2. Also zum mindesten etliche Wochen nach Ostern — Jo 4 fordert noch viel größere Zeitäume — kam Jesus nach Galiläa, nahm in Kapharnaum bleibenden Aufenthalt (κατῴκησεν 4, 13) und von da an begann er eine Bußpredigt nach Art des Täufers (4, 17). Nachdem er sich um ständige Jünger umgesehen, „reiste er beständig herum in ganz Galiläa, lehrte in den Synagogen und rief das Reich Gottes aus“ unter großen Wundern, so daß die ganze Provinz Syrien von seinem Ruhm widerhallte und nicht bloß Galiläa, sondern auch die Dekapolis, Jerusalem, das jüdische Landgebiet und Peräa ganze Scharen Zuhörer zu ihm entsandten (4, 23 ff.).

Solch eine Missionstour durch ganz Galiläa, solch ein Zuströmen aus Nord und Süd und Ost muß doch auch wieder zum mindesten mehrere Wochen beansprucht haben, und so dürfte von den sieben Wochen zwischen Ostern und Pfingsten nach solcher Tätigkeit in Judäa und Galiläa kaum etwas übriggeblieben sein. Da die Bergpredigt dieses große Publikum schon voraussetzt, so fiel sie sicher nicht in die Anfangszeit! Ihr folgte aber erst — nach Matthäus — die Aussätzigenheilung, die Bitte des Hauptmanns, die Heilung der Schwiegermutter Simons, der Seesturm, das Gerasenerwunder samt den entsprechenden Fahrten, die Gelähmtenheilung, das Levigastmahl, die Totenerweckung, die Heilung der Blutflüssigen und der Blinden und neuerdings eine Missionsrunde — aber noch immer war die Ernte nicht eingebracht (9, 37)! Im Gegenteil! Jesus sandte unterdessen noch die Apostel aus und sah sie, nachdem er abermals ein gut Stück Landes missioniert hatte, wiederkehren, hielt dem Täufer seine Grabrede und fand immer noch Saatfelder, die vom Schnitter nicht berührt worden waren (12, 1 ff.)!

Das geht nicht mehr mit rechten Dingen zu! Entweder sind wir nicht mehr im selben Jahre oder aber Matthäus erzählte nicht chronologisch und nahm in diesen Teil Missionsreisen hinein, die viel später fielen. Denn die Aussendung und Rückkehr der Apostel erforderte für sich allein schon mehrere Wochen, wenn die Instruktionsrede einen Sinn haben soll mit ihrer Forderung, weder Geld noch Reserveschuhe noch Wechselkleider mitzunehmen, sondern darauf zu bauen, daß Gott selbst im Fall der Not für all dies sorgen werde!

Dazu kommt dann das Befremdliche, daß nach jenem immer noch vor Pfingsten zu denkenden Ährenraufen auf einmal — die A n b a u z e i t eingetreten ist! Exiit qui seminat seminare (13, 3)! Denn mindestens mit demselben Recht, mit dem Bonkamp aus dem Rufe Jesu um Erntearbeiter auf die Osterzeit bis Pfingsten schließt, dürfen wir aus der Parabel vom Säemann, die in der vom Unkraut noch eine Verstärkung findet, auf die Saatperiode mutmaßen! So ist es also auf einmal Herbst geworden — über den wenigen Ereignissen des 12. Kapitels! Wo ist da ein Verhältnis? Große Reisen, reiche Erfolge, Scharen von Leuten aus allen Gauen in drei bis vier nach Judäa erübrigenden Wochen — von der Apostelsendung gar nicht zu reden! — dazu ein Erzählungsraum von acht Kapiteln; dagegen e i n Kapitel mit wenigen Ereignissen

(verdorrte Hand, Taubstummer mit der Anklage des Teufelsbundes und der Zeichenforderung samt Ankunft der Brüder Jesu), in denen nur ein Sichzurückziehen Jesu ohne größere Reise berichtet wird (12, 15) und dafür ein Zeitraum von reichlich fünf Monaten! Würde man nach Bonkamps Weise argumentieren, möchte man noch hinzufügen: Tatsächlich war bald darauf, nur durch den Besuch in Nazareth getrennt, die Zeit um Laubhütten (14, 13 ff.), eine neue Bestätigung, daß es Herbst geworden! Und das soll ein Evangelist sein, der dem hl. Markus als Muster chronologischer Treue entgegengehalten zu werden verdiente? Wenn man auf derartige „Zeichen der Zeit“ wie 9, 37 f.; 12, 1 ff.; 13, 3 ff. etwas geben darf, dann steht es mit der Einjahrstheorie sehr schlimm, und es ist Selbstmord für deren Vertreter, solche Dinge anzurufen!

2. Es ist eine mißliche Sache, auch nur annähernd feststellen zu wollen, wie lange Zeit zwischen der Gesandtschaft des Täufers und dessen Hinrichtung verstrich. Wenn die Bußpredigt der Apostel eine längere Zeit beanspruchte, stehen uns größere Zeiträume zur Verfügung.

Noch schlimmer ist es, behaupten zu wollen, Johannes habe fast sofort vom Wirken Jesu hören müssen, da seine Jünger nicht erst lange gezaudert haben werden mit ihrer Nachricht. Es handelt sich nämlich gar nicht darum, daß man dem Täufer von irgendwelcher Tätigkeit Jesu erzählte: Anlaß seiner Gesandtschaft war nicht die Kunde, daß Jesus lehre oder irgendwelche Wunder wirke, sondern daß er *τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ*, die für den Messias charakteristischen Werke verrichte (Mt 11, 2). Als solche nennt uns Jesus selbst in seiner Antwort auf die Anfrage des Täufers die von Isaias hervorgehobenen Taten (Mt 11, 5; Js 35, 5 f.), namentlich aber Heilungen von Blinden, Lahmen, Aussätzigen, Stummen und Totenerweckungen. Somit hat Jesus damals nicht etwa bloß irgendwelche Bußpredigt verrichtet, sondern es handelt sich um ein ausgesprochen messianisches Wirken! Nun möge sich Bonkamp erinnern, daß die Lehrtätigkeit Jesu in Judäa, ja auch die erste in Galiläa eine solche war, die als nichts anderes denn als genuine Fortsetzung der Taufe des Johannes erschien. Daß aber Jesus eine derartige Wirksamkeit entfaltete, wußte Johannes längst, als er selbst noch in Freiheit war; das brauchte ihm also auch nicht als eine Neuigkeit ins Gefängnis berichtet zu werden.

Damit fällt also vom öffentlichen Leben Jesu diesbezüglich ganz weg die etwa ein Jahr beanspruchende Wirksamkeit Jesu in Judäa und Galiläa vor dem entscheidenden Moment, in dem sich Jesus in Jerusalem Gottessohnrechte zuschrieb und so mit echt messianischen Ansprüchen hervortrat (Ostern Jo 2 bis „Ostern" Jo 5). In Betracht kommt nur noch die Zeit, in der er „die Werke des Messias" mit Energie zu wirken begann bis zur ersten Totenerweckung in Naim (Mt 11, 5; vgl. Lk 7, 12 ff. 17. 18). Wie lange nun die Johannesjünger brauchten, um zu verstehen, das Wirken Jesu habe nunmehr einen ganz neuen, geradezu messianischen Charakter angenommen; wie viele von diesen Werken verstreichen mußten, bis sie den Mut fanden, ihrem Meister zu verkünden, daß Jesus in einem ungeahnten Maße Werke verrichte, die ihm, dem Täufer, vollständig versagt geblieben waren (vgl. Jo 10, 41), das zu entscheiden, fehlt uns die Möglichkeit. Nach der von Jesus selbst vorgenommenen Aufzählung (Mt 11, 5) zu urteilen, geschah dieser Schritt der Johannesjünger erst, als der Heiland auf der Höhe seines Ansehens in Galiläa stand!

Nicht viel günstiger steht es für Bonkamp hinsichtlich der Frage, wann wohl der Vierfürst Herodes auf Jesus aufmerksam wurde! Auch hier handelt es sich nämlich ganz und gar nicht darum, daß Herodes von einer erstmaligen Lehrtätigkeit Jesu hörte, sondern es ist auch hier ausdrücklich die Rede von großen Wundertaten des Herrn.

Man beachte doch nur genauer den Ausdruck: „In jener Zeit hörte Herodes der Tetrarch von dem Rufe Jesu" (famam — *τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ* Mt 14, 1)! Das will nicht sagen: Herodes hörte jetzt zum erstenmal den Namen Jesu nennen, sondern er bekam Nachricht, in welch hohem Ansehen, in welch hervorragendem Rufe dieser damals schon stand! Der Fürst sagt ja ausdrücklich: Das kann kein anderer als der Täufer sein! Denn ein gewöhnlicher Mensch vermöchte dergleichen Wunderwerke nicht! Johannes aber „ist von den Toten auferstanden und darum sind in ihm derartige Kräfte wirksam" (Mt 14, 2). Als somit der Fürst anfing, ein gefährliches Interesse für Jesus zu zeigen, handelte es sich nicht mehr um jene Zeit der vormessianischen, der Täufertätigkeit parallelen Bußpredigt, sondern diese Periode war längst vorüber, und auch die galiläische spezifisch messianische Wundertätigkeit Jesu ging schon ihrem Ende entgegen.

Damit fällt eine hoch aufgebauschte Schwierigkeit gegen jede Mehrjahrstheorie großenteils schon weg! Daß Jesus ebenso wie Johannes in Judäa und später auch in Galiläa Buße predigte, mochte der „König" schon lange wissen. Aber von den großen Wundern Jesu hat man ihm erst erzählt, als der Täufer schon tot war!

Als Johannes bei Salim und Jesus im judäischen Landgebiete predigte, befand sich Herodes in Peräa; denn er ließ den Täufer aus dem Süden Galiläas zu sich nach Machärus bringen. Auch als Johannes im Kerker schmachtete, befand sich der schlaue Fuchs dort und nicht in Galiläa, denn „er hörte den Täufer nicht ungern" (Mk 6, 20). Wie wenig er daran dachte oder denken durfte, auch nur vorübergehend seine bedrohte Südostgrenze zu verlassen, geht daraus hervor, daß er selbst zur Zeit glänzender Feste, zu denen er den „Adel" Galiläas um sich versammelt wissen wollte, Machärus nicht verließ, sondern die Gäste zu sich nach seiner Grenzfeste entbot! Sein „Geburtsfest" sah ihn und seine galiläischen Honoratioren über dem Kerker des Täufers! Seit er sich nämlich durch seine unglückselige Verbindung mit der Herodias seinen rechtmäßigen Schwiegervater, König Aretas, zum Todfeind gemacht, war seine Anwesenheit an der bedrohten Südmark unerläßlich. Wann dies geschah, ist aus den Profanquellen bisher nicht feststellbar; die Ansichten der Chronologen differieren stark! Für unsere Frage ist es auch nicht von entscheidender Bedeutung; es genügt, daß wir aus den Evangelien mit aller Sicherheit feststellen können, daß von der Gefangennahme des Täufers bis zu dessen Tod Herodes außerhalb Galiläas weilte und in seiner Aufmerksamkeit durch ernste politische Vorgänge stark in Anspruch genommen war. Nun aber ist dies gerade die Zeit des Beginnes der spezifisch messianischen Periode des Lebens Jesu und zwar bis zum erreichten Höhepunkt der galiläischen Tätigkeit Christi, bis zur Zeit um die Aussendung der Apostel und der großen Taten, die sogar von den Täuferjüngern als „die Werke des Messias" erfaßt wurden. Da nun die Wirkungsweise Jesu eine gesucht unpolitische war und große Menschenansammlungen von Jesus konstant nach erfolgter Belehrung zur Zerstreuung genötigt wurden (vgl. Fahrt ins Gergesenergebiet; später Brotvermehrung), so war Antipas bisher nie genötigt worden, sich mit Jesus eingehender zu befassen, da ja der Heiland klug genug war, den Fuchs nicht zu reizen: Das Geschick des Täufers zeigte allzu

klar, daß auch ein männlich-festes non licet an dem Wüstling erfolglos abprallen würde.

Erst als das böse Gewissen den Prophetenmörder aus dem Mordpalaste jagte, als das blutige Haupt des so grausam-schmachvoll Gemordeten den von Gewissensbissen Gepeinigten überall verfolgte, solange er an der verfluchten Stätte blieb, erst da, als er, um Ruhe zu finden, selbst die bedrohte Grenze der Wachsamkeit seiner Söldner überlassen mußte und er in dem üppigen Tiberias Vergessenheit trinken wollte, traf es den Mörder wie ein Faustschlag, als nun auf einmal aus unmittelbarster Nähe Tag um Tag neue Kunde kam von dem neuen „großen Propheten", der wie ein Täufer Buße predigte, aber wie einer, der nicht Fleisch und Blut ist, Wunder wirkte. Da gebar das gequälte Hirn des Mörders den wahnsinnigen Gedanken, dessen er sich vergebens zu entschlagen suchte: Das ist kein anderer als der vom Tode erstandene Johannes! Mag sein, daß die Erzählung von dem aus der Unterwelt zurückgekehrten Witwensohn von Naim einiges dazutat!

Mir erscheint diese Entwicklung so natürlich, daß ich es nicht wagen würde, entgegen den gesicherten Daten der evangelischen Geschichte zu dekretieren: Solange durfte ein Fürst wie Antipas nicht ungewarnt bleiben vor dem Propheten in der Nordwesthälfte seines Reiches!

Wenn man nur nicht vergißt, daß Antipas erwiesenermaßen in der Zeit bis zur Höhe des galiläischen Wirkens Jesu in seiner Südmark weilte, festgehalten von ernstesten Verwicklungen; daß Jesus keinen Anlaß bot zu innerpolitischen Gefahren; daß die Evangelien gar nicht sagen, Antipas habe damals zum erstenmal überhaupt von Jesus gehört, vielmehr zu erkennen geben, daß es sich um Gerüchte über Jesu größte Wunder handelte zu einer Zeit, da Totenerweckungen, Teufelsaustreibungen, Stillung des Seesturms u. dgl. bereits vorlagen, so ist es schwer einzusehen, daß zwischen der Gefangensetzung des Täufers und der Stunde, da Antipas seine Wahnideen vom auferstandenen Johannes faßte, ein Jahr nicht verstreichen durfte! Die Verhaftung des strengen Bußpredigers war etwa vier Monate vor Mitte Mai erfolgt (vgl. Jo 4, 1 ff.; 4, 35); der Ausbruch der Furchtgedanken des Königs einige Zeit vor dem nächstjährigen Osterfeste (Jo 6, 4)! Warum sollte das nicht möglich sein, besonders wenn man hinzunimmt, daß die eigentlich messianische Periode des Wirkens Jesu doch erst seit dem Feste Jo 5 (Ostern?) begonnen hatte?

Gar so eilig hatte es ja der Vierfürst auch nach der Einjahrshypothese nicht mit seiner Sehnsucht nach Jesus! Seit wenigen Wochen nach Ostern hatte dieser in Galiläa und zwar sofort mit der intensivsten, nervösesten Hast sein Amt begonnen — falls Belser-Bonkamp recht hätten —: wenige Wochen vor Laubhütten erst besann sich dann Antipas seines großen religiösen Interesses und äußerte sein Verlangen, Jesus zu sehen! Fünf Monate! Es ist schier zu wundern, daß ihm die Vertreter dieser Theorie eine so lange Frist noch zuzugestehen gesonnen sind, ohne zu finden, daß eine solche Langsamkeit bei dem Fuchs ganz unerlaubt war! Würde man ernstlicher bedenken, daß Antipas weit weg vom Schauplatz Christi seine Grenzen zu sichern bedacht sein mußte und dabei stets zu kämpfen hatte, um seinen geschätzten Gefangenen, Johannes den Täufer, in Schutz zu nehmen, daß er also an sich keineswegs nach Prophetenblut lechzte, so würde man es schließlich sogar begreiflich finden, daß er keine Lust zeigte, sich auch noch mit einem neuen Prophetenhäftling zu belasten, der ihm zudem persönlich nicht nahetrat, mancherorts eher als Rivale des Täufers gelten mochte und dem „König" auch nicht den Gefallen zu erweisen oder, wenn man will, den Verdruß zu bereiten gesonnen war, ihm in seinen Fuchsbau zu folgen!

3. Wie dem auch sei, jedenfalls gibt uns eine so ungewisse „Wahrscheinlichkeitsrechnung" kein Recht, den vollständig sicheren Text Jo 6, 4 zu verstümmeln, zumal der einzige von Bonkamp aus der Sache selbst geschöpfte Grund, die vermeintliche Unerträglichkeit der Bezeichnung des Paschas als des speziell jüdischen Festes, höchst unglücklich gewählt ist.

Angenommen einmal, *ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* würde nur heißen können „ein rein jüdisches Fest" (im Gegensatz zu einem auch von den Christen begangenen Feste), dann durfte Johannes auch niemals schreiben: *τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων*, wie er es in 2, 13 und 11, 55 wirklich getan hat; denn dadurch würde ebenso deutlich Pascha als rein jüdisches Fest bezeichnet wie in der Bezeichnung *τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*. Darf dieses nicht sein, weil Pascha auch schon ein christliches Fest war, als Johannes schrieb, dann auch nicht jenes. Hat aber der Evangelist trotzdem *τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων* zweimal geschrieben, so ist dies Beweis genug, daß er damit einen andern Begriff verband, als Bonkamp glaubt. Es haben denn auch die übrigen Vertreter der Einjahrshypothese in

den Worten ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων nicht die Bedeutung gefunden: „das exklusiv jüdische Fest“, sondern „das jüdische Hauptfest“, und es dreht sich der Streit nur darum, ob Johannes diese Bezeichnung der rabbinisch-jüdischen Gelehrtenterminologie oder aber doch wohl dem populären christlichen Sprachgebrauch entlehnt hat, insofern zu seiner Zeit für den gemeinen Heidenchristen das jüdische Osterfest unter dem Einflusse des christlichen Denkens in das Zentrum gerückt war.

4. Bonkamp verrät ein besonders feines Ohr für Aussprüche, die eine Beziehung zur Jahreszeit haben sollen. So bei der Klage Jesu über Mangel an Erntearbeitern; so auch wieder bei der Wetterregel, die vom Heiland zur Beschämung seiner Gegner nach der zweiten Brotvermehrung angerufen wurde (Mt 16, 2ff.[1]). Er findet, es sei undenkbar, daß Jesus zur regenlosen Sommerszeit den Pharisäern vorhalten konnte: „Des Abends sagt ihr: Schönwetter wird; denn es rötet sich der Himmel; morgens aber: Heute setzt es Regen ab; denn der Himmel rötet sich trübe!“ Wenn Bonkamp auch für andere Anzeichen der Jahreszeit ein ebenso offenes Gehör zeigte wie hier, so würde seine Schlußfolgerung beträchtlich an Ernst gewinnen. Da er aber zur Zeit der Parabelrede davon nichts merken läßt und an einer der unsern sehr verwandten Stelle (erste Brotvermehrung) sogar aufs reichliche grüne Gras nichts gibt, obwohl solches mit der Jahreszeit sehr eng verbunden wäre; da er ferner die „vier Monate vor der Ernte“ der „üblichen Deutung“ entkleiden zu dürfen glaubte, so darf er sich nicht beklagen, wenn wir auch sein bei Mt 16, 2ff. plötzlich erwachendes Gewissen nicht als sehr objektiv registrierend ansehen!

Die Beobachtung „Morgenrot — Abendkot“ ist übrigens eine überall in ihrer Art so geläufige „Bauernregel“, daß man sich ihrer sicherlich, zwar nicht zu meteorologischen Weissagungszwecken, aber doch wohl zur drastischen apologetischen und polemischen Überführung fremder Heuchelei ungescheut bedienen kann, gleichviel ob es Sonnenaufgang oder Abenddämmerung, Mittag oder Nacht ist, und Bonkamp wird kaum behaupten wollen, daß jenes Gespräch nur in einem Augenblicke habe stattfinden dürfen, wo ein aufflammendes Morgen- oder Abendrot zur Anwendung der Regel einlud! Der Wortlaut zeigt sogar recht deutlich, daß

---

[1]) Ich sehe hier ganz davon ab, daß Mt 16, 2. 3 textkritisch nicht vollkommen gesichert ist. Siehe von Soden zur Stelle!

damals weder Morgen noch Abend war: „Wenn es Abend geworden, saget ihr“ ... „und am Morgen“ (saget ihr)! Wie Jesus nicht an den unmittelbaren Eindruck und an die genaue Stunde gebunden war, als er dieses Beispiel gebrauchte, so sicher auch nicht an den Tag oder an die Jahreszeit! Es ist aber sogar unwahr, daß man jene Wetterbeobachtung nur im eigentlichen Winter machen konnte! Denn es ist falsch, daß es in Palästina nur im Winter regnet! Schon im September, regelmäßig aber im Oktober gibt es im Hl. Lande Regen; ebenso — vom Winter abgesehen — nicht nur im launischen Februar, sondern auch noch in den ersten Tagen des Mai[1]). Von da an bis September herrscht allerdings vollständige Trockenheit; doch gibt es sogar in dieser Zeit, aber als ein ganz außerordentliches Ereignis, Gewitter mit Regenfall (1 Sm 12, 17; Spr 26, 1)[2]). Die fragliche Wetterprophezeiung wäre also recht gut verwendbar von September bis Mai, und dann könnte die zweite Brotvermehrung selbst um Pfingsten noch stattgefunden haben, auch wenn man den Hinweis auf dieselbe auf die regenbringende Zeit beschränken wollte.

Daß aber Bonkamp mit seiner Datierung dieses Vorfalles einen sehr unglücklichen Griff gemacht hat, hätte ihm seine Vorliebe für „Zeichen der Zeit“ sagen müssen, wenn er nur bedacht hätte, daß bei der zweiten Brotvermehrung Männer, Frauen und Kinder zum mindesten zwei Nächte unter freiem Himmel verbracht haben, ohne daß deshalb Jesus oder die Jünger darum etwas für die Gesundheit Bedenkliches gefunden hätten! Solches Lagern in hellen Massen wäre aber noch um die Osterzeit untunlich gewesen, wie aus dem Drängen der Apostel bei der ersten Brotvermehrung und dem Kohlenfeuer im Hofe des Hohenpriesters hervorgeht, geschweige denn in der Regenperiode. Hirten in Ausübung ihres rauhen Berufes mögen allerdings selbst im Dezember sich gezwungen sehen, im Freien zu kampieren; aber nicht ohne gute Ausrüstung und nie ohne wärmendes Feuer. Wie aber wäre solches denkbar bei 4000 und mehr Leuten jeden Alters und Geschlechts?

Ist somit diese Datierung verfehlt, so ergibt sich auch schon von selbst, daß die damit begründete Verlegung der Verklärung und des Petrusbekenntnisses „in den zweiten Teil des Winters“ (S. 76)

---

[1]) H. Guthe, Palästina, Bielefeld 1908, 33ff.; B. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel[3], 129ff.

[2]) B. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel 131.

gleichfalls unhaltbar ist und daß der erste Hinweis Jesu auf sein Leiden ebensowenig erst um diese Zeit erfolgt sein kann, wie wir ja schon aus der Sache selbst erwiesen haben. Die Wetterkunde ist daher für die Einjahrstheorie auch in unserm Fall eine gefährliche Sache, die Bonkamp besser nicht berührt hätte.

5. Es verlohnt sich kaum mehr, auf die übrigen Feststellungen Bonkamps des längeren einzugehen. Bisher stießen wir auf bloße Fehlbeobachtungen, und das übrige hat keinen selbständigen Wert.

Es dürfte richtig sein, daß die Apostelsendung und die Botschaft des Täufers etwa in dieselbe Phase des Lebens Jesu fielen. Aber es ist falsch, daß letztere schon in frühester Zeit stattfand. Der Grund, den Bonkamp anführt, beweist nichts. Es ist ja wahrscheinlich, daß die Johannesjünger nicht allzu lang ihren Meister ohne Nachricht über „die Werke des Messias“ gelassen haben werden. Aber wer sagt uns denn, daß diese offensichtlich messianischen Taten gleich in der allerersten Zeit schon geschahen, als Jesus angefangen hatte, in Galiläa zu lehren? Wie schon oben gezeigt, handelt es sich ja nicht um die Nachricht von irgendwelcher Tätigkeit des Herrn, sondern um *τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ*! Als solche aber werden bei Matthäus und Lukas Totenerweckungen und die großen Heilungs- und Elementarwunder vorausgesetzt!

Bonkamp will ferner, daß eine solche Anspielung auf das Gastmahl des Levi, wie sie in Mt 11, 18f. liegt, nur sehr früh nach demselben erfolgt sein könne! Allein es ist eine große Frage, ob der Vorwurf eines schwelgerischen Lebens sich auf ein einziges Faktum und nicht vielmehr auf eine größere Zahl von Festlichkeiten bezog, an denen Jesus um der Seelen willen teilnahm!

So wie sich der Vorwurf gegen Johannes nicht auf einen einzelnen Fall von Strenge, sondern auf sein konsequent beibehaltenes Aszetenleben bezog, so hat wohl auch der entgegengesetzte Vorwurf gegen Jesus nicht ein Ausnahmsereignis, sondern das ständige Verhalten des Heilandes zur Grundlage.

Die Unmöglichkeit, die Apostelsendung in die ersten Wochen des Lebens Jesu zu verlegen, ließe sich kaum deutlicher dartun als durch die sonderbare Vorstellung von derselben, zu der sich Bonkamp durch seine Chronologie gezwungen sieht: Die Apostel hatten doch selbstverständlich mehr zu verkünden als den einen Satz: „Tut Buße, das Himmelreich ist nahe!“ Indem der Evangelist dieselben Worte für den Inhalt der Apostelsendung gebraucht

wie vorher für die Tätigkeit des Täufers und wiederum für die gesamte vorbereitende Wirksamkeit Jesu selbst, gibt er klar genug zu verstehen, daß es Aufgabe der Apostel war, diese einleitende Predigt Jesu für ihn, also auch in ungefähr demselben Ausmaß wie er zu halten. Der Zweck dieser Sendung war ja offenbar, die sündigen Herzen heilsam zu erschüttern und zur Umkehr von den gewohnten Wegen des Lasters zu bewegen; sonst wäre die ganze feierlich unternommene Aussendung eine im höchsten Grad überflüssige und lächerliche Unternehmung gewesen. Was es aber kostet, ein in Sünde oder Selbstgerechtigkeit versunkenes Geschlecht zur Buße zu führen, weiß jeder. Darum allein schon und überdies durch die Instruktionsrede Jesu ist die Idee einer Dauer von wenigen Tagen unmöglich, ist es aber auch ausgeschlossen, daß die Apostel, eben noch Fischersleute, in so kurzer Zeit fähig gewesen wären, sich den wesentlichen Inhalt der Bußpredigt Jesu derart anzueignen, daß sie es wagen konnten, damit vor die Öffentlichkeit zu treten.

6. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Heilung der verdorrten Hand dem Bethesdawunder vorausging, das nach Bonkamp zu Pfingsten geschehen war. Alles spricht vielmehr dafür, daß die sonderbare Gereiztheit der Pharisäer wegen jeder unschuldigen Heilung am Sabbat erklärt werden muß durch jenes Ereignis am Bethesdateiche, in welchem Jesus eine wirkliche Sabbatverletzung von seiten des Gelähmten verursacht hatte, und zwar wie es schien, in mutwilliger Weise. Dadurch wird es verständlich, warum von da an die judäischen Aufpasser selbst durch die unverfänglichsten Heilungen am Sabbat peinlichst berührt wurden und schließlich auch in Galiläa eine förmliche Verschwörung gegen das Leben Jesu anzettelten. Daß die sonst durchwegs milderen Pharisäer des „Heidenbezirkes“ ihre fanatischen und um vieles schlimmeren Parteigänger Jerusalems in dem Mordbeschluß überholt haben sollten (Mt 12, 14), ist namentlich mit Rücksicht auf die Anlässe, die im Vergleich zum Ereignisse Jo 5 geradezu geringfügig genannt werden müssen, wider alle innere Wahrscheinlichkeit.

Geht aber das „Pfingstwunder“ Jo 5 der Heilung der verdorrten Hand und damit auch dem Ährenpflücken voraus, dann kann letzteres nicht mehr zwischen Ostern und Pfingsten des ersten Lehrjahres gewesen sein, sondern nur in einem darauffolgenden Jahre stattgefunden haben.

7. Ich kann es Bonkamp nicht schwer anrechnen, daß er den Versuch, Jesus wegen Wahnsinnes in Haft zu nehmen, den „Brüdern Jesu“ zumutet. Darin hat er eben zu viele ernste Vorgänger. Davon abgesehen aber ist es wieder eine überaus mißliche Sache, genau feststellen zu wollen, wann denn präzise jene Leute zu dem Entschlusse kommen mußten, dem „Skandal“ mit Jesus ein Ende zu machen! Wann fingen sie an, das Gebaren des Herrn als das eines Wahnsinnigen zu empfinden? Nach den Andeutungen der Evangelisten durchaus nicht gleich zu Beginn seines Wirkens, sondern erst relativ spät, als der Zudrang schon so arg war, daß Jesus nicht einmal mehr soviel Zeit fand, um sein Mahl einnehmen zu können! Wie die Evangelisten anmerken, war es auch nicht zur Zeit der unbestrittenen Erfolge, sondern erst ungefähr dann, als die schärfere Sorte der Gegner Jesu bereits ihre verfänglichste Waffe hervorholte, den Vorwurf des Teufelsbundes (Mk 3, 21. 22)! Waren es gar die Brüder Jesu, die zu jener verzweifelten Maßregel greifen zu müssen glaubten, so ist es höchst glaublich, daß sie sich erst dann zu einem so gewagten Mittel verstanden, als für die Sicherheit Jesu und das Wohl seiner Familie ein anderer Ausweg kaum mehr übrig war. Denn an und für sich sahen es natürlich die Brüder Jesu gewiß gern, wenn auch auf sie ein Teil der Gloire ihres „Bruders“ fiel (vgl. Jo 7, 2 ff.); es müßte ja fürwahr kein Tropfen königlichen Blutes in ihren Adern mehr gewesen sein, wenn sie, Davids echter Sproß, den Traum des ewigen Reiches nicht geträumt hätten! Ein Einschreiten gegen Jesus lag erst dann in ihrem Interesse, wenn bereits eine katastrophale Wendung für ihren Bruder in Sicht zu sein begann, da die Schande des Zusammenbruches dann auch auf sie übergehen mußte. Erst als der Stern des Bruders zu erbleichen begann, und zwar nach *ihrem* Urteil, war für sie Anlaß gegeben, eventuell mit Gewalt die Ehre der Familie zu wahren. Wann aber dies eintrat, läßt sich a priori nicht bestimmen. Es ist ledige Willkür zu behaupten, das habe nach fünf bis sechs Wochen, nach einem halben oder erst ganzen Jahre erfolgen müssen! Hier haben einzig und allein die Quellen das Wort, und diese verkünden deutlich genug, daß der Versuch einer Entmündigung Jesu, von welcher Seite immer er ausgegangen sein mag, nicht dem Beginn, sondern dem Höhepunkt der galiläischen Wirksamkeit angehört. Solange Jesus, wie er es in Judäa und in der ersten Zeit auch im Heidenbezirk getan, nur Buße pre-

digte, war ja weder für die Ehre seiner Familie, noch für das Ansehen etwa der pharisäischen Führerpartei Kapharnaums, von der in Wahrheit jener Anschlag ausging, wie ich noch zu beweisen gedenke, eine Gefahr vorhanden. Bedenklich konnte die Sache für die einen wie für die anderen doch erst werden, als der Heiland begann, in einer Weise alttestamentliche Messiasweissagungen auf sich anzuwenden, wie er es in Nazareth tat, und sich in einem Maße über die Autorität des Gesetzes zu stellen, wie es uns die Bergpredigt offenbart. Wann nun aber der Grad der Erträglichkeit nach dem Urteil jener Leute überschritten war und wann dann der Plan zur Entmündigung entstand und wie lange er brauchte, um zu einem ernstlichen Handstreich zu werden, das ist a priori unberechenbar.

Die übrigen von Bonkamp berührten Fragen finden in anderen Teilen meiner Schrift so einläßliche Antworten, daß hier auf sie verwiesen werden kann.

---

7. Kapitel.

Einzelne Einwände gegen eine mehrjährige Lehrtätigkeit Jesu vom Standpunkte der geschichtlichen Auffassung des Johannesevangeliums.

Mit den in Kapitel 1—5 vorgebrachten Beweisen der Notwendigkeit einer mehrjährigen Amtsdauer Christi ist selbstverständlich die Reihe der positiven Argumente für dieselbe nicht erschöpft. Da aber die noch übrigen Stützpunkte bereits die Frage berühren, ob zwei oder drei Lehrjahre anzunehmen sind, so spare ich sie mir für die vorbereitete Untersuchung über die Mehrjahrshypothesen auf, um Wiederholungen zu vermeiden, und wende mich der Überprüfung jener Momente zu, welche die Vertreter der Einjahrshypothese bewogen haben, eine mehrjährige Wirksamkeit Jesu abzulehnen. Sind diese Bedenken wirklich so stichhaltig, daß wir an unseren vorerwähnten Beweisen irre werden müßten? Der ruhig denkende Leser wird mir verzeihen, wenn ich nicht alles einer Beurteilung bedürftig erachte, worauf Vertreter der Einjahrstheorie zugunsten derselben hingewiesen haben, sondern nur jene Gründe, welche wenigstens einigen selbständigen Wert zu haben scheinen oder von den Gegnern als wichtig angesehen werden, jene „Argumente“ dagegen übergehe, deren ganze Bedeutung darin

besteht, zu zeigen, daß gewisse Tatsachen des Lebens Jesu mit einer einjährigen Lehrtätigkeit des Herrn prächtig harmonieren, — ohne aber einer zwei- oder mehrjährigen Amtsdauer Schwierigkeiten zu bereiten. Ich verarge es ja auch keinem Anhänger der Einjahrstheorie, wenn er der Dreijahrshypothese gegenüber sich ebenso verhält und gern zugibt, daß manche Worte oder Taten des Herrn zu derselben besonders passen würden, falls sie erwiesen wäre.

§ 1. Die Besorgung einer Herberge zu Kapharnaum vor Ostern Jo 2.

Die kleine Reise Jesu und seiner Familie von Kana nach Kapharnaum knapp vor dem Osterfeste (Jo 2, 12) erscheint Belser völlig unverständlich; jedenfalls aber sei bisher noch nie „eine halbwegs befriedigende Antwort" auf die Frage nach dem Zweck derselben gegeben worden. Nur eine Lösung des Rätsels sei denkbar: „Jesus, welcher wußte, daß in Judäa seines Bleibens nicht lange sein werde (Jo 4, 44), wollte in Kapharnaum Quartier bestellen, um nach der Rückkehr aus Judäa seine Tätigkeit in Galiläa zu beginnen, wobei Kapharnaum Mittelpunkt sein sollte" [1].

Ich finde gerade diese Lösung für sehr unwahrscheinlich, sogar unter Voraussetzung der Einjahrstheorie. Wozu bedurfte es einer eigenen Reise nach Kapharnaum zur Besorgung eines „Quartiers" vor Ostern, wenn Jesus „vierzehn Tage" nach dem Feste dasselbe ebensogut besorgen konnte? Bedurfte es wirklich langer Vorbereitungen dazu, wenn Jesus vorerst in Kapharnaum ohnehin nur ein bis zwei Tage lehren wollte, um sofort eiligst sein Wirken aus dem genannten „Mittelpunkt" desselben an die Peripherie zu verlegen? Oder hat damals vor Ostern Jesus von seinem Laufschritttempo noch nichts geahnt? Ich halte ganz im Gegenteile dafür, daß die Zurichtung einer Herberge mehr Sinn hätte, wenn er Kapharnaum wirklich zu einer Arbeitszentrale machen wollte, in der er eine respektable Zeit zu verweilen beabsichtigte!

Angenommen übrigens, es gäbe keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Zweck jener kleinen Reise, so ist damit gar nichts bewiesen als nur dies, daß wir heute nicht mehr imstande sind, alle, auch die unscheinbaren Schritte des Herrn,

---

[1] BE 81.

richtig zu erklären! Ein Beweis für die Einjahrstheorie aber ist darin nicht gegeben.

Ich glaube jedoch, es lassen sich einige Momente anführen, die das Verhalten Jesu auch ohne Einjahrshypothese recht verständlich erscheinen lassen. Der zunächst liegende Erklärungsgrund ist im Texte selbst sehr wohl angedeutet: „Hierauf reiste er hinab nach Kapharnaum, er, seine Mutter, seine Brüder und seine Jünger und dort blieben sie etliche Tage“ (Jo 2, 12). Ist es nicht auffallend, daß seine Mutter eigens und zwar an erster Stelle genannt wird? Man hört von ihr bei Johannes nichts mehr bis zur Kreuzesstunde! Auch seine „Brüder“ werden besonders hervorgehoben. Sollte nicht damit der Erklärungsgrund für die ganze Reise nach Kapharnaum gegeben sein?

Nach Mt 13, 55f. war zur Zeit des Besuches Jesu in Nazareth Maria anscheinend dort nicht mehr ansässig, ebensowenig die „Brüder“ Jesu, wohl aber die „Schwestern“ des Herrn alle! Da liegt wohl die Vermutung mehr als nahe, daß der Heiland, sowie er beim Abschied in der Kreuzespein vor der letzten Trennung für seine liebe Mutter gesorgt hat, auch bei der ersten definitiven Trennung an sie gedacht und für sie gesorgt haben wird. Er kannte seine Nazarethaner! Er wußte, wie scheelsüchtig und mißgünstig sie sich erweisen würden bei der ersten Kunde seiner Taten! Sollte da seine Mutter zu dem Schmerz der Trennung auch noch dies Leid tragen, die Zielscheibe spitzer Reden den bösen Zungen seiner Vaterstadt abgeben zu müssen? Dies und den quälenden Gedanken, daß gerade sie und ihre „Brüder und Schwestern“ viel dazu beitragen, daß man ein Kind so geringer Familie verachte, wie sichs ja später wirklich zeigte (Mt 13, 54—57), konnte Jesus seiner Mutter ersparen, und darum nahm er sie mit sich in die „Weltstadt“ Kapharnaum, wo die unscheinbare und bescheidene Frau im Getriebe der Menschen ziemlich unbeachtet zu bleiben vermochte, bis er selbst von Judäa zurückkehren würde. Je länger dies dauern würde, desto begründeter war eine solche Maßregel. Auf diese Weise erklärt sich auch sehr wohl die Hervorhebung der „Brüder“ Jesu! Wenn Maria, die Hausmutter, bleibend in Kapharnaum sich niederlassen sollte, so mußten ihre engsten Verwandten dazu ihre Hilfe bieten. Wenn Maria und später Jesus selbst in der fremden Stadt wohnen wollten, dann war es nicht sehr fernabliegend, wenn auch ihre nächsten Verwandten zu ihnen zogen, soweit sie frei über sich selbst ver-

fügen konnten, und das waren die „Brüder“ Jesu, während die „Schwestern“ „alle“ dort verblieben, wo ihr Heim war und ihre Ehemänner! Sollte etwa Jesus überdies angekündigt haben, daß er nun einen längeren Aufenthalt in Judäa beginnen werde, der eine ebenso lange Verlassenheit Mariens mit sich bringen würde, so wäre eine Beteiligung der „Brüder“ Jesu an dieser Übersiedelungsreise nach Kapharnaum umsomehr motiviert, und zwar gleichgiltig, ob sie nun beabsichtigten, ihrerseits als Stütze Mariens bei der Familienmutter zu bleiben, wie dies bei dem im Apostelkatalog nicht genannten „Bruder“ Joses denkbar wäre, oder aber mit Jesus in Judäa zu bleiben gedachten, wie dies bei den Aposteln Jakobus, Simon (?) und Judas etwa der Fall gewesen sein mochte.

So erklärt sich m. E. dieser „Abstecher“ nach Kapharnaum sehr gut aus der Rücksichtnahme Jesu auf seine Mutter und auf seine Brüder! Es würde da der Umstand, daß Kapharnaum seine Stadt genannt wurde, noch einen neuen Erklärungsgrund erhalten und es wäre erst recht erklärlich, wie gelegentlich eines sehr kurzen und, wie es scheint, nicht vorbereiteten Aufenthaltes Jesu in Kapharnaum zur Zeit der Heilung des Hauptmannsknechtes so schnell Maria mit den Brüdern Jesu sich einfinden und Zutritt erbitten konnte. War sie in Nazareth wohnhaft, so ist ihr Erscheinen an jener Stelle, da Jesus eben erst von der Bergpredigt zurückkehrt, wenig verständlich; lebte sie aber in Kapharnaum, so ist es sofort erklärlich, daß sie am ersten Tage der Rückkehr Jesu zur Stelle ist, besonders wenn sie von jenem teuflischen Plane Ahnung bekommen haben sollte, der bisher vielmals ihr und den Brüdern Jesu imputiert worden ist, Jesus unter dem Vorwand des Irrsinnes unschädlich zu machen (Mk 3, 21. 31 ff.). Jedenfalls wäre die Absicht der Mutter und Brüder Jesu, ihn zu warnen, brüderlicher und besonders mütterlicher, als der Haftversuch. Eine solche Absicht würde sicherlich derjenigen eher gleichsehen, die den verlorenen Jesusknaben einst mit ihrem Manne „mit Schmerzen gesucht“ hatte, weil ihr Simons Weissagung immer in den Ohren gellte vom Widerspruche und vom Falle der Vielen und vom Schwerte ihrer Seele!

Noch etwas würde so verständlicher: Der Ausdruck „sein Haus“, „das Haus“, in das sich Jesus in Kapharnaum begab oder wo er sich befand. Man dachte zwar da fast immer gleich an das Haus des Petrus. Aber ich glaube, mit Unrecht! Die Art, wie Jesus von Petrus in sein Haus geführt wird nach der ersten

Teufelsaustreibung, der Umstand, daß man Jesus von dem schon hoch fortgeschrittenen[1]) Fieber der Schwiegermutter des Simon erst erzählen mußte, scheint nicht nahezulegen, daß der Heiland schon tagelang dieses Haus bewohnte, wie man sonst annehmen müßte.

Es liegt mir aber sehr fern, die Brüder Jesu für leibliche Brüder zu halten, wie etwa mancher aus dem Gesagten mutmaßen könnte! Es müssen nicht gerade leibliche Söhne sein; es ist vollständig genügend, wenn es die nächsten männlichen Blutsverwandten waren, um zu erklären, daß sie ihrer Tante das Geleite nach Kapharnaum geben wollten. Man nehme nur herzu die aus der evangelischen Erzählung herausleuchtende Klugheit, Besonnenheit, Tatkraft, Frömmigkeit und Herzensgüte Mariens und man wird es sehr wohl verstehen, daß wenigstens einer der Brüder bei Maria Jesu Stelle vertreten wollte und vielleicht alle zu Jesu Mutter und ihrer Mutterschwester ganz besonders nahe Beziehungen zu bewahren suchten.

Dies würde freilich noch verständlicher, wenn es leibliche Söhne Mariens oder des hl. Joseph gewesen wären. Allein letzteres anzunehmen ist unnötig und verstößt gegen das Zeugnis des Hegesippus, ersteres aber ist durch die Hl. Schrift selbst, von der Tradition ganz zu schweigen, absolut ausgeschlossen:

Wäre Maria die leibliche Mutter der Brüder Jesu, so wäre sie identisch mit jener Maria, die neben Salome und Magdalena unter dem Kreuze stand und von den ersten Evangelisten Maria, die Mutter des Jakobus und Joses genannt wird. Dies ist aber eben dadurch gänzlich ausgeschlossen! Es hätten ja dann die Evangelisten die Ungeheuerlichkeit begangen, zu schreiben: „Unter dem Kreuze Jesu stand neben anderen Frauen die Mutter des Jakobus“, und dabei zu meinen: die Mutter Jesu!

Angenommen, A und B sind leibliche Brüder von derselben Mutter: Niemand ist so töricht, daß er auch nur in einer unbedachten Zeitungskorrespondenz schreiben würde: „Unter dem Galgen des A stand schmerzgebeugt auch die Mutter des B“, anstatt zu sagen: „Unter dem Galgen des Hingerichteten stand seine eigene Mutter“!

Dieses Argument meines seligen Lehrers Dr. Jos. Moisl hat mich stets überzeugt und ist m. E. unwiderleglich.

---

[1]) Die Form *ἦν συνεχομένη* Lk 4, 38 scheint eine längere Dauer der Krankheit anzudeuten. Dazu beachte *πυρετῷ μεγάλῳ*!

Auch die Rücksicht auf die „Jünger“ Jesu mag dazu beigetragen haben, den Herrn kurz vor Ostern nach Kapharnaum zu führen. Diese hatten sich früher zu Johannes an den Jordan begeben, um sich taufen zu lassen. An eine Abwesenheit von vielen Wochen oder gar Monaten hatten sie kaum gedacht. Nun aber hatten sie den gefunden, den sie lange ersehnten und den ihnen der Täufer mit dem Finger als den Sohn Gottes und Messias bezeichnet hatte: da stand ihr Entschluß fest, ihm zu folgen, wohin immer er gehen würde. Es ist nun gewiß ganz verständlich, wenn sie, wie etwa ein Petrus, ihre Familien von ihrem Entschlusse zu benachrichtigen wünschten, daß sie nicht in Sorge wären über das Ausbleiben ihrer Ernährer.

Je länger der von Jesus beabsichtigte Aufenthalt in Judäa sein sollte, desto verständlicher war von seiten des Herrn diese Rücksicht auf die noch schwachen Jünger.

So motivierte sich dieser kleine Marsch von Kana nach dem kaum acht Stunden entfernten Kapharnaum gar wohl durch die Rücksichtnahme Jesu auf Mutter, Brüder und Jünger, und zwar besser bei drei- als bei einjähriger Amtsdauer Christi.

§ 2. Die lange Trennung der Jünger von Arbeit und Familie.

Mit der eben erledigten Schwierigkeit hängt aufs engste ein Bedenken zusammen, das Belser in allerletzter Zeit erhoben hat[1]: Man könne wohl verstehen, daß die ersten Jünger Jesu aus Liebe zum Täufer und zu Christus rund vier Monate von ihrer Heimat fernblieben, nicht aber, daß sie nahezu ein volles Jahr die Sorge um die Ihren vergessen haben sollten, bevor sie vom Heiland den Ruf zur bleibenden Jüngerschaft erhielten!

Ehrlich gestanden, fällt es uns aber schon schwer, anzunehmen, die Jünger hätten durch vier Monate ganz aus freien Stücken ihr Gewerbe und ihre Familie und Heimat vernachlässigt! Geben wir aber einmal notgedrungen mit Belser zu, daß sie sich aus einer eindritteljährigen Abwesenheit nichts machten, dann erscheint es schon auch nicht mehr unglaublich, daß ihre Verhältnisse derartige waren, daß sogar eine einjährige Abwesenheit verschmerzt werden konnte, besonders wenn wir uns erinnern, daß

[1]) Theologische Quartalschrift XCVI (1914) 6.

ihnen Jesus durch jene kleine Kapharnaumreise vor Ostern Gelegenheit verschaffte, ihrer Familie die nötigen Aufklärungen zu geben.

Um aber überhaupt den Entschluß der Jünger zu begreifen, mit Hintansetzung von Familie, Heimat und Erwerb Jesus nach Judäa zu begleiten, müssen wir versuchen, uns in die Lage der Jünger hineinzuversetzen. — Voll Sehnsucht nach dem Reiche Gottes hatten diese Männer den Täufer gesucht und durch die Taufe ihren Wunsch bekundet, in das messianische Reich des kommenden Sohnes Gottes aufgenommen zu werden. Mit Verlangen hatten sie des Größeren geharrt, dessen Schuhriemen zu lösen ein Johannes sich unwürdig erklärt hatte. Dann war überraschend plötzlich der Tag der Gnade gekommen, an dem ihnen ihr Meister mit göttlicher Bestimmtheit die Person dessen bezeichnete, der mitten unter ihnen stand, ohne daß sie ihn gekannt hatten. Ihn als Messias bezeugt wissen und ihm sich anschließen, war für sie ein und dasselbe gewesen. Es war ihr größter Herzenswunsch, an der Seite des Königs Israels bleiben zu dürfen, und so folgten sie ihm, wohin er ging. Und als sie nun in Kana zum erstenmal ein Ahnen von der übermenschlichen Größe ihres neuen Herrn durchschauerte, da hätte sie kein Preis der Welt vermocht, die Torheit zu begehen, auch nur einen Augenblick von dem sich zu trennen, von dem sie erwarteten, daß er nunmehr darangehe, das Reich seines Vaters David in Besitz zu nehmen und die zerfallene Hütte Davids aufzurichten. Sie wußten ja noch gar nicht, wie sich Jesus einführen werde. Daß er jahrelang als schlichter Lehrer der Armen von Stadt zu Stadt und Dorf zu Dorf ziehen würde, jeden Versuch einer politischen Schilderhebung wie einen Greuel abweisen wolle, daß sich ihm in Israel alles, was Rang und Namen hatte, entgegenstellen würde, dies und so vieles andere kam keinem auch nur entfernt in den Sinn.

Was sie hofften, war ein großer Triumphzug des Messiaskönigs in die hl. Stadt Jerusalem und die Errichtung einer Weltmonarchie (Apg 1, 6), und da wollten sie die ersten sein, die dem großen König folgen und ihm dienen würden. Kein Tag des Messias sollte ihnen entgehen, denn wer konnte wissen, was an ihm geschah! Was war gegen solche Hoffnungen der karge Lohn ihrer Arbeit, das tägliche Einerlei eines armen Heims!

So sagten sie froh und freudig Vater und Weib Lebewohl und zogen mit dem großen König der Zukunft, hoffnungsgeschwellter

Brust und klopfenden Herzens, nach Jerusalem zum Feste aller Juden. Jesus machte es freilich nicht so, wie sie gehofft. Aber die Wunder, die sie eben am Feste schauten, überwogen ihr Befremden, daß er sich der Stadt nicht anvertraute und sich ihr nicht eröffnete als Messias und König. So blieben sie bei ihm und gingen mit ihm, obschon es Jesus ganz anders anstellte, als sie es geträumt. Daß er der Messias war, das wußten sie ja doch und jedes Wunder bestätigte es aufs neue. Und dann die wunderbare Lehre dieses Meisters! Sie müßten nicht ein so tiefes Gemüt wie ein Johannes, nicht einen so grundehrlich offenen Charakter wie ein Petrus, nicht einen so kindlich empfänglichen Sinn wie ein Nathanael besessen haben, hätte nicht die unwiderstehliche Beredsamkeit und die göttliche Erhabenheit der Lehren des Heilands ihr Herz getroffen, gerührt und mit solcher Liebe gegen ihn erfüllt, daß sie an eine Trennung gar nicht mehr denken konnten. Erst als nach dreivierteljährigem Beisammensein Jesus wieder von vorn anhub, was er in Judäa gelehrt, vor dem Volke in Galiläa und vor allem in ihrer engsten Heimat, in Kapharnaum, aufs neue zu verkünden, da war die Zeit gekommen, wo in den Jüngern wieder die Lust erwachte, ihrem Gewerbe nachzugehen, weil sie ja den Herrn an ihrer Seite in ihrer und seiner Stadt seinen gewohnten Lehrberuf ausübend wußten. Als darum Jesus beschloß, unerwartet rasch die Stadt zu verlassen, da war es nötig, diejenigen dauernd an seine Seite zu rufen, die bisher ohne besondere Ermunterung unter dem Diktat ihres Vorteils und ihrer Liebe von selbst ihm gefolgt waren und zweifellos bei ihm geblieben wären, hätte er sie nicht selbst in ihre Heimat zurückgeführt und ihnen gezeigt, daß er den Lehrberuf ebenso wie bisher beibehalten wolle.

Jesum zu folgen vom „Heidenbezirk“ nach Judäa, das war für diejenigen selbstverständlich, die die Gründung des Reiches Davids erwarteten; denn anderswo als in Judäa und Jerusalem war sie gar nicht denkbar. Daß er nach Galiläa selbst kommen und mit Preisgabe seines Vaterlandes dort wirken würde, das hatten sie nicht hoffen können und darum waren sie unbedenklich nach Judäa gefolgt. Eine Errichtung des Messiasreiches im „Bezirk der Heiden“, „im Land des Todesschattens“ war nicht zu erwarten. Wer den Davidssohn sehen und an seiner Herrlichkeit teilnehmen wollte, der mußte sich bequemen, ihm nach seinem Vaterland zu folgen und bei ihm auszuharren, bis es ihm gefallen würde, das Reich Israels zu errichten, anstatt träg und sorglos zu warten, ob der

Messias wohl selbst sich herbemühen würde, wo ein verachteter Galiläer belieben würde, den Ruf des Herrn zu hören. Die Wanderung nach Judäa war also etwas so Selbstverständliches, wie später die Rückkehr nach Galiläa unerwartet kam — nicht bloß den Pharisäern, sondern auch den Jüngern.

Somit erklärt sich sogar eine zehnmonatliche Abwesenheit der Jünger sehr gut, obwohl die eigentliche Berufung derselben vonseiten Jesu erst später erfolgte. In Judäa kettete diese Männer ihr eigenes Interesse und ihre wachsende Liebe an die Seite Jesu; im halbheidnischen Galiläa und Peräa dagegen bedurfte es des ausdrücklichen Rufes Jesu selbst.

§ 3. Die Inhaltlosigkeit eines dreivierteljährigen Aufenthaltes in Judäa.

Die schwächste Seite der Mehrjahrshypothesen ist in den Augen sehr vieler das Fehlen jeglicher Nachricht über die Ereignisse des Lebens Jesu aus der langen judäischen Wanderperiode! Ja was hat denn Jesus während dieser langen Zeit getan? Hat er nichts gelehrt, kein Wunder gewirkt, das erwähnenswert gewesen wäre? Warum übergehen die Evangelisten, und zwar selbst ein Johannes, diese Lehren und Wunder vollständig? Wie kann man sich doch nur vorstellen, Jesus, dessen Herz glühte für das Heil der Seelen, habe zehn Monate am Jordan verweilt in relativer Tatenlosigkeit, während er später rastlos wanderte, lehrte und heilte, so daß er wiederholt nicht einmal recht Zeit hatte, sein Mittagbrot in Ruhe zu genießen, und seine Zuhörer gar manchesmal in die Verlegenheit brachte, ohne Nachtmahl und Herberge zu bleiben?

Dieser Einwand setzt eine ganze Fülle unrichtiger oder unzulänglicher Vorstellungen voraus, die wir darum einzeln zu besprechen haben.

Vor allem herrscht hier eine ungenügende Einschätzung der sozialen und religiösen Bedeutung des Landgebietes von Judäa vor. Da in den Evangelien außer ganz vorübergehend gelegentlich der Kindheitsgeschichte Jesu keine einzige Stadt neben Jerusalem, Jericho und Ephrem genannt wird, so vermögen viele sich nicht die lebendige Vorstellung von der Zahl und Größe und Bevölkerungsdichte der judäischen Städte und Stadtdörfer zu bilden, die sie aus den zahlreichen galiläischen Ortschaftsnamen, von denen die Evangelien

zu berichten wissen, über die Bedeutung Galiläas gewonnen haben. Daher denn auch das Gefühl der Tatenleere, das die Behauptung von einem dreivierteljährigen Wirken Jesu in Judäa in ihnen erweckt.

Und doch stehen die wirklichen Verhältnisse ganz anders!

Judäa hat sich mehr als Galiläa seit Christi Zeiten zum Schlechteren verkehrt. Damals, als Jesus predigte, war Judäa allein so recht eigentlich das Vaterland des Gottesvolkes und stand auch hinsichtlich der Zahl und Bedeutung seiner Städte achtunggebietend da.

Vor allem ist nicht zu übersehen, daß Judäa nahezu doppelt so groß war als Galiläa, an Fruchtbarkeit aber von Josephus Flavius dem anerkannt ertragreichen Samaria gleichgestellt wurde, oder richtiger: Wenn Josephus Samariens Fruchtbarkeit rühmen will, versichert er, daß es Judäa wie an Bodenbeschaffenheit, so an Wasser-, Obst- und Weidereichtum gleichkomme: „Was aber den vollgiltigsten Beweis für die Güte und den Wohlstand beider Landschaften bildet, das ist der Volkreichtum, der in denselben herrscht“ [1]).

Von der Zahl und Bedeutung der Ortschaften erhalten wir einen ungefähren Begriff, wenn uns derselbe Augenzeuge berichtet, daß der Stadt Jerusalem 10 Toparchien zur Seite standen: Gophna, Akrabatta, Thamna, Lydda, Emmaus, Pelle, (Bethleptephä [2]), Idumäa, Engaddi, Herodium, Jericho; dazu noch Jamnia und Joppe [3]).

Selbst wenn wir also von Jerusalem absehen, so müssen wir zugeben, daß das „judäische Landgebiet“ an Zahl und Größe der Städte Galiläa bei weitem übertraf [4]). Städte von der Bedeutung eines Hebron, Bethel, Thekoa . . . lassen erkennen, wie volkreich jene Verwaltungszentren gewesen sein müssen, denen sie unterstellt waren, von den judaisierten Philisterstädten Gaza, Askalon, Asdod . . . gar nicht zu reden [5]).

---

1) B. J. III, 3, 4. 2) B. J. IV, 8, 1. 3) B. J. III, 3, 5.

4) In nur zwei Dörfern der Toparchie Idumäa tötete Vespasian über 10 000 Einwohner, nahm 1000 gefangen und zersprengte den Rest! B. J. IV, 8, 1.

5) Wenn Jesus später in Galiläa Städte auszeichnete, die wie Kapharnaum zu einem guten Teil mit Heiden durchsetzt waren, und man ihm darüber keinen Vorwurf machte, so ist es klar, daß er um so unbedenklicher Städte betreten konnte, die, obwohl philistäischen Ursprungs, nun dem eigentlichen Judenlande einverleibt und jetzt von Juden und jüdisch gemachten Ureinwohnern besiedelt waren.

Gab es da nichts zu suchen für den Messias? Sollte er die vielen, in der hl. Schrift des alten Bundes so ehrenvoll genannten Städte seines Vaterlandes, ja des einzigen eigentlichen Judenlandes, nicht auch eines Besuches wert erachtet, nicht darin gelehrt und geheilt und Teufel ausgetrieben haben? Angenommen, daß es richtig ist, was ich über die Worte Jo 3, 22: „Hierauf kam Jesus samt seinen Jüngern ins judäische Landgebiet und verweilte dort mit ihnen und taufte", oben S. 23 ff. gesagt habe, so fand Jesus in Judäa viel mehr Plätze für eine ausgiebige Predigttätigkeit als im südlichen und nördlichen Galiläa. Daß aber meine diesbezüglichen Ausführungen mindestens Anspruch auf Wahrscheinlichkeit besitzen, wird man nicht bestreiten können. Ist dies einmal zugegeben, so kann auch schon nicht mehr behauptet werden, daß eine zehnmonatliche Wirksamkeit Jesu in Judäa eine tatenlose Leere in seine sonst höchst intensive Amtsverwaltung tragen würde. Solange nur die Möglichkeit obiger Auffassung offensteht, solange kann von diesem Gesichtspunkte aus gegen die Mehrjahrshypothese kein Einwand mehr erhoben werden. Ja, recht besehen, ist die notgedrungene Annahme der Einjahrstheorie, Jesus habe Judäas Städte und Dörfer niemals betreten, eine der unerträglichsten Konsequenzen dieser Hypothese.

Während des letzten jüdisch-römischen Krieges unter Barkochba wurde „ganz Judäa nahezu eine Wüste", 50 Festungen und 985 Dörfer niedergelegt, 580 000 Juden waren im Kampfe gefallen. Es ist klar, daß Judäa selbst am schwersten getroffen wurde. Angenommen, die berühmten 200 galiläischen Ortschaften seien zum Großteil, von den pereensischen eine nicht unbedeutende Anzahl diesem Schicksal verfallen, so erübrigen für Judäa auch nach dieser Angabe des Dio Cassius (LXIX, 14) eine Zahl von nahezu einem halben Tausend, deren Bestand für Judäa vorausgesetzt wäre [1]). Wenn Jesus nach langem Wirken in Galiläa geklagt hat: „Die Ernte ist so groß . . .", sollte für den Boden Judäas eine wenigstens annähernd ebenbürtige Wirksamkeit nicht doch auch den Tatsachen entsprechen?

Es ist ja wahr, daß Jesus vor der Zeit nach Norden ausweichen mußte und vermutlich über die vorbereitende Phase seiner

---

[1]) Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I$^{3.4}$ (Leipzig 1901) 696.

Predigt in Judäa kaum viel hinauskam. Aber wenn Jesus in dem um die Hälfte kleineren und wieder nur zu einem Teile jüdischen Galiläa fünfviertel Jahre, noch dazu unter zeitweiser Aussendung von zwölf Gehilfen wirkte und sich auch dann erst durch den ewigen Kampf der Pharisäer hinausdrängen ließ, so erscheinen dreiviertel Jahre für das weit wichtigere und größere Judäa schon nicht mehr übermäßig, wenn wir daran festhalten, daß Jesus aus Judäa doch offenbar erst weichen mußte, als die Opposition sich zu rühren und kräftig zu wirken begonnen hatte! Für einen noch auf der Höhe seiner Erfolge stehenden Propheten gab es auch in Judäa keine Gefahr. Erst wenn die Reaktion sich auszuwachsen begann, konnte der Pharisäismus eine weitere Wirksamkeit unterbinden und die Gefahr einer vorzeitigen Katastrophe heraufbeschwören. Dies vorausgesetzt, ergibt die exponierteste in Frage kommende Mehrjahrshypothese ein viel abgerundeteres Gesamtbild vom Wirken Jesu in den vier jüdischen Landeskreisen als die Einjahrstheorie: Von Ostern bis Januar — also durch zehn Monate — predigt Jesus, von Jerusalem, dem Zentrum, ausgehend im Südreiche. Ehe er noch die zweite Form seiner Predigt, die eigentlich messianische Selbstoffenbarung (darüber später!) mit Nachdruck zur Geltung bringen konnte, mußte er sein Vaterland räumen. Mehr als fünfviertel Jahre, das zweite Osterfest abgerechnet, durchzog er in zwei Missionsrunden Nord- und Südgaliläa bis über die Zeit des Osterfestes der Brotvermehrung hinaus. Da ihm eine monatelange Hilfe der sechs Apostelpaare zur Seite stand und die Opposition hier weniger günstigen Boden fand, konnte er so ziemlich sämtliche Dörfer und Städte Galiläas nicht nur (erster Missionszyklus) zur Buße und zum Glauben an seine göttliche Sendung, sondern auch (zweiter Missionszyklus) in die Schönheit seiner sittlichen Forderungen einführen, ehe die Opposition ihm durch die Forderung des Himmelszeichens und Mannawunders das weitere Wirken in dem wankend gewordenen Volke zu verleiden vermochte. Nach einer kurzen Pause in den Gegenden von Sidon und Tyrus begann er im Gebiete der Dekapolis und im Bereiche des Philippus abermals sein Werk, offenbar in analoger Form wie in Galiläa. Auch hier finden wir Tausende in seiner Zuhörerschaft und schließlich die fatale Wirkung der erneuten Zeichenforderung. Etwa ein halbes Jahr hat Jesus für diese Gegenden, in denen ja das jüdische Element sehr in der Minorität war, übrig: Von der Zeit nach Ostern bis zur beiläufigen Nähe des Laubhütten- oder Tempelweih-

festes[1]). Endlich wendet Jesus seinen Schritt ins letzte jüdische Gebiet, nach Peräa. Hier nimmt er wieder, wie er es früher gewohnt gewesen, also in ganz analoger Methode wie einst in Judäa und dann in Galiläa und zuletzt im Nordosten, seine Predigttätigkeit auf, während er gelegentlich seiner Reise aus dem Norden durch Galiläa unerkannt bleiben wollte und somit alle Lehrwirksamkeit vermieden hatte (vgl. Mk 9, 30; 10, 1).

Aber da ihm kaum mehr fünf (bzw. drei) Monate zu Gebote standen, wobei noch die Reise zum Tempelweihfeste und zum Grabe des Lazarus eine Unterbrechung bzw. einen vorzeitigen Abbruch seiner Lehre bringen sollten, so rief er diesmal 36 neue Paare Gehilfen an die Seite der Apostel und brachte so durch gesteigerte Intensität herein, was ihm an Zeit gebrach.

Halten wir diese Momente mit der Größe und jüdischen Bevölkerungsmenge der vier Gebiete zusammen, so bekommen wir ein ausgezeichnet proportioniertes Bild von der Sorge, die der Heiland den verlorenen Söhnen des Hauses Israel zugewendet hat — unter Annahme der „gewagtesten" der Mehrjahrshypothesen.

Dagegen ergibt sich ein ganz verzerrtes Schema vom Lehrwirken Jesu unter Zugrundelegung der Einjahrshypothese: fünf Monate in Galiläa, bei einer monatelangen Beiziehung von zwölf Gehilfen (drei Wochen nach Ostern bis in die „Nähe" von Laubhütten). Mindestens drei Monate im südlichen Peräa unter gleichzeitiger Verwendung von 36—40 Gehilfenpaaren (Tempelweihe bis ungefähre Nähe von Ostern), zwei Monate in Sidon — Dekapolis — Ituräa, und für Judäa — vierzehn Tage bis drei Wochen am Jordan, also im übrigen Landgebiete gar nichts! Die Tage in Jerusalem gehörten ja allen Juden gemeinsam.

Nimmt man aber hinzu, was bisher auch bei Belser als probabler galt, daß der Aufenthalt Jesu in Peräa schon nach Laubhütten begann, so hätten wir für dieses Gebiet rund fünf Monate unter Beihilfe von rund 40 gleichzeitig wirkenden Gehilfenpaaren, und Judäa und Dekapolis samt dem Gebiete des Philippus gehen so ziemlich leer aus.

Ein solches Bild vom Verlauf des Lebens Jesu erscheint mir alles andere als der Wirklichkeit entsprechend zu sein.

---

1) Ob wir den Endtermin vor Laubhütten oder vor Kirchweih anzusetzen haben, wird in der Untersuchung über die Mehrjahrstheorien genauer beurteilt werden.

§ 4. Unterbliebene Jerusalemwallfahrten.

a) Darstellung der Schwierigkeiten.

Eine Hauptstärke erhält die Einjahrshypothese durch die bestechende Harmonie ihres Amtsjahres Christi mit den jüdischen Festzeiten. Vermehrt wird dieser Reiz noch dadurch, daß die Mehrjahrstheorien nicht nur dieser geschlossenen Einheitlichkeit des Lebensaufrisses Jesu entbehren, sondern Feste und Festwallfahrten im öffentlichen Wirken des Herrn einführen müssen, die erstens inhaltsleer erscheinen und zweitens in den Bericht des Johannesevangeliums, von den Synoptikern zu schweigen, sich nur mit Schwierigkeit einfügen lassen.

So setzt gleich die zehnmonatliche Tauftätigkeit im judäischen Landgebiet zwei Pflichtwallfahrten Jesu voraus, die im Johannesevangelium trotz dessen heortologischen Charakters vollständig verschwiegen, ja, wie es scheint, durch 4, 45 positiv ausgeschlossen werden: Pfingsten und Laubhütten des ersten Lehrjahres.

Als nämlich Christus Judäa im Januar oder Februar verließ und in Galiläa seine Tätigkeit begann, fand er dort im Gegensatz zu dem kläglichen Ausgange seines harten Ringens in Judäa eine freundliche Aufnahme. Als Grund wird angegeben, daß die Galiläer „Augenzeugen der gesamten Wundertätigkeit Jesu am Feste in Jerusalem gewesen waren, da auch sie zum Feste gekommen waren“ (4, 45).

Daraus scheint sich sofort zu ergeben 1. daß jenes Fest, und dies kann nur das Pascha 2, 23 gewesen sein, daß also das Osterfest der ersten Tempelreinigung noch nicht lange vorüber sein konnte, weil Jesu Wunder in frischer Erinnerung waren; 2. daß seither kein Pflichtfest mehr gewesen ist, da Johannes es für unnötig findet, den Namen jener ἑορτή hinzuzufügen, und sonst nicht erklärlich wäre, warum die Galiläer der Tätigkeit Jesu an den folgenden Festen keine Erwähnung tun. Warum sollten nur die Osterfestwunder, nicht auch die am Pfingst- und Laubhüttenfeste auf sie Eindruck gemacht haben, zumal letztere noch in frischerer Erinnerung gewesen sein mußten?

Abermals entsteht in uns ein ähnliches Mißbehagen, wenn wir sehen, daß zwischen Jo 4, 45 und Jo 6, 4 mehr als ein volles Jahr mit jedenfalls zwei ganz unerwähnten Pflichtfesten ausfällt, wenigstens falls die Dreijahrshypothese vorausgesetzt wird, daß also Johannes trotz seiner Vorliebe für die Ereignisse an den Festen in Jerusalem zwei bis

drei Festwallfahrten und ein volles Lehrjahr Jesu schlankweg überspringt, um ohne Andeutung dieser großen Lücke wieder mit der Nähe eines Osterfestes zu beginnen, nachdem er eben erst ein Fest, vermutlich Ostern, erwähnt hatte (Jo 5, 1—6, 4).

Nicht genug noch! Nach Jo 6, 4 entfällt abermals eine Pflichtwallfahrt des Herrn zum Pfingstfeste! Wieder hält es Johannes nicht der Mühe wert, davon irgend etwas zu erzählen. Dafür beginnt er auf einmal mit 7, 2 fast einen Festkalender — Laubhütten, Tempelweih, Ostern — vorzulegen.

Woher diese Inkonsequenz? Führt uns Johannes nicht so recht eigentlich in die Irre, wenn er mit einem Tagebuch aus den ersten Taten des Erlösers beginnt und mit einem Wallfahrts- und Festkalender schließt und mitten drinnen, ohne mit einer Wimper zu zucken, ein Jahr und drei bis vier Festreisen Jesu streicht? Dürfen wir von Johannes annehmen, daß er sich einer so unverständigen Darstellung bediente und die wirklich vorgefallenen Jerusalemreisen Jesu überging? Gewiß nicht! Gerade so wenig wie wir anderseits Jesus zumuten dürfen, er habe nicht bloß eine, sondern gleich drei bis vier Pflichtreisen versäumt und doch den Mut gehabt, seine Gegner herauszufordern, ihm auch nur eine Sünde vorzuwerfen, ihm, der sich nicht bloß selbst über das klare, dreimalige mosaische Gebot (Ex 23, 17; 34, 23 f.; Dt 16, 16) hinwegsetzte, sondern auch noch seine Jünger dazu verführte!

Endlich noch eine ernstliche Schwierigkeit! Als Jesus unvermutet am Laubhüttenfeste in Jerusalem zu lehren begann, warf er den Juden vor, daß sie ihn zu töten versucht hätten (Jo 7, 20). Das kann sich nur auf den Mordbeschluß nach dem Bethesdawunder beziehen (Jo 5). Wie ist es möglich, daß sich Jesus noch darauf berufen sollte, nachdem zwischen Jo 5 und Jo 7 etwa ein und ein halbes Jahr mit drei, vier oder gar fünf Festbesuchen verstrichen waren? Es scheint doch klar zu sein, daß Jesus nur dann verstanden werden konnte, wenn der Mordbeschluß Jo 5 noch in lebhafter Erinnerung, also am letzten Pfingstfeste erfolgt war.

Es sind dies gewichtige Bedenken, und wir können ihre Lösung nicht auf später verschieben, da sie sich, wenn auch empfindlicher gegen die Dreijahrshypothese, auch gegen ein Biennium erheben. Ich ziehe sie aber alle unter einen Gesichtspunkt zusammen, weil dadurch lästige Wiederholungen vermieden werden.

Die Lösung der oben bezeichneten Bedenken hängt im wesentlichen von zwei Hauptfragen ab: 1. Gab es wirklich für Jesus

eine unabweisliche Wallfahrtspflicht zu allen Hauptfesten der Juden? 2. Hat wirklich der vierte Evangelist den Schein erweckt, alle Festbesuche Jesu in Jerusalem erzählen zu wollen, und ist es demgemäß ausgeschlossen, daß eine Jerusalemwallfahrt von Johannes übergangen wurde?

b) Ist eine gesetzliche Wallfahrtspflicht für Galiläer beweisbar?

Ich beginne mit der einschneidenderen ersten Frage: Gab es für Jesus wie für jeden Juden eine unumgängliche Pflicht, zu allen drei Hochfesten der Juden nach Jerusalem zu wallen?

Man beantwortet gemeinhin[1]) die Frage mit einem entschiedenen „Ja“, als gäbe es gar keinen berechtigten Zweifel. Trotzdem glaube ich zeigen zu können, daß Vorsicht sehr am Platze ist. Ich behaupte:

a) Es ist durchaus nicht sicher, daß für jeden Juden in Palästina die theoretische Pflicht bestand, zu jedem der drei Hochfeste im Tempel zu erscheinen.

b) Es ist nicht erwiesen, daß in concreto ein Entschuldigungsgrund von der in theoria feststehenden Wallfahrtspflicht an einem oder dem andern Feste nicht anerkannt worden wäre.

Daraus ziehe ich die Folgerung: Es läßt sich nicht beweisen, daß Jesus und seine Jünger zu jedem Hauptfeste nach Jerusalem gewallfahrtet sind.

Gab es eine strikte Pflicht für alle Palästinajuden, zu Ostern, Pfingsten und Laubhütten nach Jerusalem zu reisen? Sicher ist, daß sich die Juden der Diaspora frei fühlten vom Gebote der drei Wallfahrten: Niemand hat noch eine Jerusalemreise von Juden Asiens oder Makedoniens als etwas anderes angesehen denn als Ausfluß besonderer Frömmigkeit. Philo kennt keinen andern Grund für Wallfahrten aus allen Gegenden der Welt nach Jerusalem „zu jedem Feste“, d. h. zu was immer für einem der Hauptfeste, als den, daß es verboten ist, außerhalb des Tempels ein Opfer darzubringen, und die Absicht, eine kurze

---

[1]) Mit einem richtigen Gefühle hat schon Riehm (Handwörterbuch I² 448) und mit Berufung auf ihn Nagl (Der Katholik LXXX [1900] II 494) und neuerdings Pfättisch (a. a. O. 106) an der tatsächlichen Anwendung der Wallfahrtsgebote auf die Galiläer gezweifelt; aber ohne oder fast ohne Begründung.

Spanne Zeit aller Sorgen ledig seinen religiösen Bedürfnissen nachzukommen und in heiligem Frohsinn zu leben [1]).

Auch Josephus Flavius [2]) kennt eine Wallfahrtspflicht nur für die in streng israelitischem Gebiet wohnenden Hebräer *(οἱ ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς, ἧς ἂν Ἑβραῖοι κρατῶσιν [3])*. Wo aber endete das „Herrschaftsgebiet" [4]) der Hebräer? Nach der Abführung der Israeliten aus dem Nordreich konnte nur mehr Judäa als Land gelten, das unter hebräischer „Herrschaft" stand! Galiläa aber und Gilead hatten aufgehört, israelitisches Herrschaftsgebiet zu sein, und so blieb es bis Aristobul I (104—103 v. Chr. [5]). Während eines Zeitraums von mehr als 600 Jahren blieb nicht nur Samaria, sondern auch Galiläa für die Juden ein fremdes Land, nicht bloß politisch, sondern auch religiös entfremdet und verloren. Ja, im Grunde genommen, hatte schon die Trennung beider Reiche nach Salomos Tod den Norden von der Kulturgemeinschaft mit dem Süden losgerissen. Bethel und Dan wurden für Israel die Kultzentren, und der Verzicht auf Jerusalem mochte schon deshalb den Nordstämmen weniger schwer fallen, weil ja doch eigentlich erst seit der Unterdrückung der zweiten Hohenpriesterlinie und dem Bau des Tempels unter Salomo die nördlichere Opferstätte ihre Berechtigung zu verlieren begonnen hatte. Es gab allerdings immer im Nordreiche einzelne Seelen — viele werden es nicht gewesen sein —, die gleich dem älteren Tobias unentwegt fortfuhren, Jerusalem als einzig berechtigte Kultstätte zu besuchen. Aber das vermochte nicht die Tatsache zu erschüttern, daß „Israel" nicht nur politisch, sondern auch religiös und kultisch vollständig fremdes Land geworden ist und es durch 600 Jahre blieb.

Es ist sehr bezeichnend, daß König Ezechias nur überall Hohn und Gelächter erntete, als er durch seine Boten auch Ephraim und Manasse einladen ließ, zum Herrn zurückzukehren und Ostern in Jerusalem zu feiern [6]), und es ist ein sehr bescheidener Trost des Hagiographen, daß doch auch „einige Männer aus Aser und Manasse und Zabulon sich demütigten und nach Jerusalem kamen" [7]).

---

[1]) Philo, Über die Einzelgesetze n. 68 u. 69, in: Die Werke Philos in deutscher Übersetzung hrsg. von L. Cohn II (Breslau 1910) 30.

[2]) Ant. IV, 8, 7. [3]) Ed. Niese I 265.

[4]) *κρατεῖν* heißt nicht einfachhin „bewohnen", sondern „beherrschen", „in der Gewalt haben". Nur auf Gebiete, die im strengen Sinn unter „hebräischer" Gewalt standen, erstreckt also Josephus die gesetzliche Pflicht.

[5]) Vgl. Schürer, Geschichte I $^{3.4.}$ 183 ff. 275 f.

[6]) 2 Chr 30, 1—11. [7]) Ebd.

Es ist ebenfalls sehr lehrreich für die Denkweise der Juden zur Zeit der jungen Kirche, daß Josephus Flavius die Sache so darstellt, als habe Ezechias damit eine Art Gnadenakt an den „Israeliten“ geübt, sodaß also die Teilnahme von Nordländern an dem Feste in Jerusalem als etwas erscheint, worauf diese eigentlich gar keinen Anspruch hätten erheben dürfen. Wer die dringenden Zusprüche der Sendboten des Königs liest, wie sie in der Hl. Schrift wiedergegeben werden, der wird es höchst sonderbar finden, wenn Josephus den Ezechias erklären läßt, „er wolle es ihnen (den „Israeliten“) gern erlauben, nach Jerusalem zu kommen, um hier das Fest der ungesäuerten Brote zu feiern und an den festlichen Veranstaltungen der Seinigen teilzunehmen“ [1]. Die Nordstämme sah also in diesem Falle ein Jude aus dem ersten christlichen Jahrhundert nur als geduldete Gäste an, die der König „nicht habe zwingen“, sondern um ihres geistigen Vorteils willen gnädig zulassen wollen. Sowie sich nämlich die Bewohner des Nordreiches fast niemals einer Wallfahrtspflicht nach Jerusalem unterwarfen, eine solche praktisch nie anerkannten, sondern durch einen Kult ersetzten, der den Judäern als ein Greuel erschien; so entstand wohl im Verlaufe der Jahrhunderte als ganz natürliche Begleiterscheinung in den Judäern die Anschauung, daß das ganze Nordreich ein unheiliges, gesetzentfremdetes Land sei, dessen Bewohner es gar nicht verdienen, sich mit dem Südreich gleichberechtigt zu fühlen. Wie man schon frühzeitig über den Norden dachte, das sagt deutlicher als alles die Bezeichnung, die der Prophet für jenes Land hatte, und zwar genau über das Gebiet, aus dem immerhin wenigstens einige (nicht, wie Josephus sagt: viele) Männer dem Rufe des Ezechias gemäß nach Jerusalem kamen: „Bezirk der Heiden, Land des Todesschattens, Volk der Finsternis“ (Js 9, 1. 2). Isaias bezeugt hier ausdrücklich, daß „in der Vorzeit Schmach ruhte über dem Lande Zabulon und Nephthali“. Ist es da wohl glaublich, daß ihm ein Volk als ebenbürtig galt, das „in Finsternis“ des Unglaubens und im „Todesschatten“ des Lasters lebte?

Es kam dann erst noch die große Deportation, von der es keine Rückkehr gab. Das Land ward aller angesehenen Bevölkerung entblößt; nur die Hefe blieb zurück, und wie die Hefe eines Volkes aussehen mochte, das selbst in seinen besseren Kreisen von heidnischem Wesen angesteckt und durchsäuert war, kann

[1] Ant. IX, 13, 2.

man sich unschwer vorstellen. Als daher das Zehnstämmeland von heidnischen Kolonisten in Besitz genommen wurde, hatte der zurückgelassene Rest nicht die Kraft, sich in seiner national-religiösen Eigenart zu erhalten. Die große religiöse und nationale Erhebung der Makkabäerzeit fand Samaria und Galiläa und Gilead als heidnisches Gebiet mit ganz wenigem jüdischen Einschlag in etlichen Städten. Juden wohnten in geschlossenen Massen nur in den drei südlichen *νόμοι* Samarias, die endlich unter dem makkabäischen Hohenpriester Jonathan aus besonderer Gnade des Königs Demetrius II steuerfrei und unter die Herrschaft des Hohenpriesters gestellt wurden. Sonst aber bildeten Samaria, Galiläa und Gilead gegenüber Judäa streng geschiedene Gebiete, in denen während der ganzen Seleuzidenherrschaft der Hohepriester politisch nichts zu sagen hatte.

Das war ganz naturgemäß so gekommen. Als die Juden aus der babylonischen Gefangenschaft zurückkehrten, wurde ihnen selbstverständlich nur das frühere Wohngebiet des Stammes Juda zugewiesen, da ja außer Leviten und Benjaminiten Angehörige anderer Stämme nicht mitzogen. Kein Mensch dachte damals an Galiläa. Gegen die Samaritaner aber schloß man sich sofort streng und mit Abscheu ab. Daß somit das Gesetz ursprünglich im ganzen Süd und Nord und Osten einst gleichermaßen herrschend gewesen, blieb wohl in wehmütiger Erinnerung, aber an der Tatsache, daß der zurückgekehrte Rest mit Samaria und Galiläa nichts gemein hatte, vermochte dies nichts zu ändern.

Man wußte nur: Es gab in jenem Norden noch sporadisch in manchen Städten jüdische Minoritäten, aber dies in so geringer Zahl, daß zur Zeit der Hochflut der national-religiösen Erhebung der Makkabäer Simon es als notwendig erkannte, auch diese Reste jüdischer Nation nach dem Rachezug gegen ihre heidnischen Bedränger mit nach Judäa abzuführen, geradeso wie es sein Bruder Judas mit den von ihren Mitbürgern bedrohten Juden Gileads machte (1 Makk 5, 9—24).

Damals gab es nur ein jüdisches Land, Judäa, und der Norden war völlig fremder Boden geworden. Und wie der Judäer in Samaria und Galiläa nur die Fremde sah, so fühlte sich der dort etwa ansässige Jude daselbst als Fremder, und die Heimat war Judäa; er ließ sich gern von Simon mitheimnehmen.

Das „Gesetz“ hatte somit während des halben Jahrtausend zwischen der Deportation und der Neu-Judai-

sierung durch Aristobul in Galiläa und in Gilead tatsächlich politisch zu gelten aufgehört, und keine Behörde richtete sich nach ihm: Politisch und sozial war die Thora außer Geltung gekommen in jenen Landen, und daß einst David und Salomon und vor ihnen die Richter dort nach mosaischem Recht regiert, das gab diesen Gegenden hinsichtlich der damaligen Rechtszustände nicht mehr als dem Gebiete bis zum Euphrat, das einstmals auch unter dem Szepter der beiden großen Könige gestanden.

In jenen Zeiten hatte man nicht die Macht, Galiläa anders zu behandeln als etwa Tyrus und Sidon und Damaskus. Es konnte darum auch wohl niemand diesen Gebieten zumuten, sich dort allerwege so an das Gesetz zu halten, wie man es in Judäa verlangt haben würde.

Insbesondere eine Wallfahrtspflicht zu Israels Hochfesten haben die Nordstämme seit der Trennung überhaupt nie anerkannt und nie ausgeübt, und seit ihrer Entfernung war es so weit gekommen, daß es zur Zeit der Fixierung der traditionellen Auslegung des Gesetzes während der Makkabäerkämpfe kaum mehr jemanden gegeben hätte in jenen Gegenden, für den man sich versucht fühlen konnte, eine Wallfahrtspflicht zu statuieren.

Ja, nach dem Wortlaut des Gesetzes konnte das Gebot der drei Festreisen auf die Bewohner Galiläas seit der Deportation gar nicht mehr angewandt werden. Dieses Gebot setzt nämlich ausdrücklich den ruhigen und ungestörten Besitz des Landes voraus, und ich vermute, daß die Klausel des Josephus: *ἧς ἂν Ἑβραῖοι κρατῶσιν* das Echo dieser Stelle bildet: „An drei Zeiten im Jahre wird jeder Mann aus dir erscheinen vor dem Angesichte des ... Herrn ... Denn wenn ich (*ὅταν γὰρ ἐκβάλω* — כִּי־אוֹרִישׁ גּוֹיִם) die Völker (= die Heiden, *τὰ ἔθνη*) vor deinem Angesicht werde entfernt haben und deine Grenzen erweitert, wird niemand nach deinem Land begehren, während du hingehst und erscheinst vor dem Herrn dreimal im Jahre“ (Ex 34, 23. 24).

Das Gesetz gab somit selbst die Handhabe zu einer nicht rein mechanischen, sondern vernünftigen Auslegung der Wallfahrtspflicht: es setzt explicite den ruhigen Besitz Kanaans voraus und will ausdrücklich nicht hinübergreifen auf Gegenden, die vielleicht ja wohl vor 600 Jahren, aber nicht gegenwärtig ungestörter, sicherer Besitz des jüdischen Volkes waren. Nach diesem Wortlaut war niemand zur dreimaligen und damit streng genommen

auch nicht zur einmaligen Wallfahrt verpflichtet, der nicht inmitten des uneingeschränkt jüdischen Herrschaftsgebietes lebte.

Solches Gebiet gab es aber außerhalb Jerusalems und der *Ἰουδαικὴ γῆ* nirgends mehr von 720—104 v. Chr. an; namentlich auch nicht in Galiläa, eher noch im Süden Samarias, der denn auch bezeichnenderweise gerade mit Berufung auf die Kultusgemeinschaft unter Jonathan unter die Steuerverwaltung und Herrschaft des Hohenpriesters geschlagen wurde.

Die Sachlage änderte sich langsam, aber niemals durchgreifend seit den Erfolgen des ersten Makkabäerkönigs im Norden: Aristobul I, dieser ruchlose Mutter- und Brudermörder, war ein glücklicher Feldherr und unterwarf sich die nördlichen Distrikte Palästinas so erfolgreich, daß er die Ituräer zur Beschneidung und zur Beobachtung des Gesetzes zu zwingen vermochte. Von da an wurde die Kolonisation Galiläas durch Juden immer mehr gesichert, und so fing Ober- und Niedergaliläa wieder an, in jüdische Hände überzugehen.

Aber ein Land, aus dessen Mitte Jahwe die Gojim vertilgt, ein rein jüdisches Herrschaftsgebiet ward Galiläa niemals, wie denn auch niemals die Verachtung behoben wurde, mit der der echte Judäer auf den Galiläer herabsah. Der Judäer erkannte den Galiläer nie als ebenbürtig an. Es war ein arger Schimpf, den man der jungen christlichen Kirche antat, als man die Christen zu Galiläern taufte (Apg 2, 7), gleichwie man Jesus als Galiläer verächtlich machte (Mt 26, 69) und damit schon es als klar erwiesen hielt, daß er kein Prophet sein könne, weil ein solcher schriftgemäß aus Galiläa nicht zu erwarten war (Jo 7, 52), weshalb man einem Manne wie Nikodemus eine Gemeinschaft mit dem Galiläer nicht hätte zutrauen wollen! Noch der Evangelist Matthäus fand es für notwendig, einem solchen Vorwurf entgegenzutreten und zu zeigen, daß nach der Weissagung des Propheten Galiläa, obwohl einst ein Land des Verderbens statt ein Land des Heiles, durch den Messias von seiner Schmach befreit werden sollte (Mt 4, 14 ff.). Also nach Matthäus, der das gut genug erfahren hatte, war bis auf Christus die Schmach der Heillosigkeit ungemildert auf Galiläa geblieben, erst dieser sollte da den Umschwung einleiten!

Es ist daher ganz unwahrscheinlich, daß schon zur Zeit Jesu wie bei den jerusalemitischen Pharisäern so beim armen Volke Galiläas ein derartiger Umschwung Platz gegriffen hätte, daß erstere

den Galiläern hätten die Ehre erweisen wollen, sie den Judäern schlechthin gleichzustellen, letztere aber in ihrer Auffassung der Wallfahrtspflicht eine für sie überdies schwierige Verschärfung neu hätten einführen wollen. Ja, ich traue dem guten galiläischen Volke eher Geneigtheit zu, freiwillig zu leisten, was man von ihnen nicht fordern durfte, als den hochmütigen Pharisäern Jerusalems den Gedanken, die Galiläer aus ihrer Schmach zu ihrer ‚reinen Höhe' emporzuheben.

Tatsächlich wurde sowohl von den Juden wie vom König Herodes und dem römischen Statthalter Galiläa als nicht streng-jüdisches, als nicht absolut heiliges Gebiet gewertet, und zwar ganz öffentlich.

So baute Herodes der Große auf dem Gebiete des einstigen Zehnstämmelandes drei Augustustempel: zu Stratonsturm (Caesarea), zu Paneas und in Samaria. Die Juden stießen sich an dieser Beförderung der Abgötterei gewaltig; aber Herodes wußte sich mit vorgeblichen höheren Befehlen herauszulügen. Dagegen wagte er es nicht, im eigentlichen Judäa solches zu versuchen, „weil die Juden . . . das nicht geduldet haben würden“ [1]). Was er in Galiläa und Samaria tat, das ärgerte sie wohl, nicht so sehr um des Ortes willen, sondern wegen der Tat selbst, aber Judäa mußte frei bleiben von solchem Greuel. Der Grund war, wie Josephus betont, die Rücksicht auf das Gesetz. Somit machten die Juden einen wesentlichen Unterschied in der Anwendung des Gesetzes auf Judäa einerseits und auf das Zehnstämmeland anderseits.

Das Gleiche ergibt sich aus dem Verhalten der Juden gegenüber dem syrischen Statthalter Vitellius [2]). Als dieser im Auftrag des Kaisers eine Strafexpedition gegen den eigenmächtigen Vasallen König Aretas IV unternahm, um ihn für seinen Kriegszug gegen Antipas zu züchtigen, „kamen ihm bei Ptolomais die vornehmsten Männer (Judäas) entgegen und baten ihn, diesen Weg nicht zu benutzen, da es nach ihrem Gesetze verboten sei, Bilder, deren sich viele auf den Feldzeichen befanden. durch das Land zu tragen [3]). Vitellius gab diesen Bitten nach, änderte seine Absicht und ließ sein Heer durch die große Ebene ziehen . . .“

Daß also der heidnische Greuel seinen Weg durch galiläisches Gebiet nahm, die Ebene Jezreel durchzog und jenseits des Jordans

---

1) Jos. Flavius, Ant. XV, 9, 5. 2) Ant. XVIII, 5, 3.
2) Man beachte, daß es heißt „Land“, nicht etwa „Stadt“!

nach Süden vorrückte, dagegen hatten die jüdischen Großen nichts einzuwenden, vielmehr wurde Vitellius in Jerusalem aufs höchste gefeiert. Aber judäisches Gebiet damit zu besudeln, das konnte nicht geduldet werden.

Somit machen hier die jüdischen Autoritäten denselben Unterschied in der Geltung des jüdischen Gesetzes wie Herodes: Was in Judäa verboten ist, kann in Galiläa, Samaria und Gilead hingehen. Diese sind nicht Gesetzesland im strengen Sinne. Daß man es wagte, von dem allerdings wohlwollenden Statthalter die Abänderung der Marschroute eines Kriegsheeres zu fordern, beweist, für wie wesentlich man den Unterschied zwischen Judäa und Galiläa-Gilead hielt.

Auch hier sehen wir also das Prinzip, daß das Gesetz in seiner strikten Geltung das gesetzliche Territorium zur Voraussetzung hat, und wir haben oben gesehen, daß man im Zeitalter Christi tatsächlich Galiläa nicht mehr dazuzählte.

Demgemäß verweigert Josephus den Galiläern und Bewohnern des Ostlandes den Anspruch, als „echtes Volk“ Gottes zu gelten, und er unterscheidet scharf zwischen dem *γνήσιος ἐξ αὐτῆς Ἰουδαίας λαός* [1]) und den Festpilgern aus den übrigen Vierteln, deren Anwesenheit am Pfingstfeste er denn auch nicht auf Gesetzestreue, sondern eher auf den allgemeinen Unwillen über die Schandtaten des Sabinus zurückführt.

Hohe Beachtung verdient eine Äußerung des Synedriums, die nicht bloß, wie man sonst meint, ein Beweis der Verachtung Galiläas und seiner Bewohner ist, sondern zur notwendigen Voraussetzung hat, daß Galiläa zur Zeit Christi nicht mehr als heiliges Gebiet, sondern als außerhalb des Gnadenbezirkes liegendes Land betrachtet wurde. Als es Nikodemus zur Zeit des letzten Laubhüttenfestes im Leben Jesu wagte, im Synedrium das Vorgehen gegen den Herrn als ungesetzlich zu bezeichnen und forderte, daß jedem Strafverfahren ein Schuldbeweis vorausgehen müsse (Jo 7, 51), da erklärte man ihm, eine förmliche Untersuchung, ob Jesus strafwürdig sei oder nicht, sei in diesem Falle völlig überflüssig; Jesu Schuld stehe fest, denn er trete als Prophet auf, und dies allein sei Beweis genug, daß er ein Betrüger und somit straffällig sei, da nach der klaren Aussage der Schrift aus Galiläa ein Prophet unmöglich kommen könne („Forsche, und du wirst sehen [„siehe“], daß aus Galiläa ein Prophet nicht ersteht“ 7, 52). Sie

1) B. J. II, 3, 1.

behaupten also nach dem gesicherten Texte, ein Kommen eines Propheten aus Galiläa sei in der Gegenwart *(οὐκ ἐγείρεται)* ausgeschlossen. Woher wissen sie dies? „Forsche genau“, d. h. bleib nicht bloß beim nächsten Buchstaben der Schrift stehen, sondern gründe tiefer „und siehe“, d. h. und du wirst klar einsehen: Galiläa taugt gegenwärtig nicht zum Vaterland eines Propheten.

Man hat die Synedristen bezichtigt, sie hätten hiermit eine flagrante Unwahrheit gesagt, denn es sei sicher, daß es Propheten gab, die in Galiläa geboren waren: Jonas in Geth im Stamme Zabulon (2 Kg 14, 25), Nahum in Elkosch und wohl auch Hoseas[1]. Dazu kommt noch gar der große Prophet Elias aus Thesbi in Gilead oder Nephthali! Aber es ist evident, daß die Synedristen „dem Lehrer in Israel“ gegenüber so etwas weder zu behaupten gewagt noch unkorrigiert versucht hätten. Sie sprechen denn auch nicht von der Vergangenheit, sondern ganz deutlich von der Gegenwart (*ἐγείρεται*[2]). Da man aber nicht recht ersehen konnte, wie denn die Schrift ein Auftreten eines Propheten aus Galiläa in der damaligen Zeit im Gegensatz zur Vergangenheit ausschließe, so erklärte man das Präsens im Sinne eines Perfektums oder ersetzte kurzweg *ἐγείρεται* durch *ἐγήγερται*, ohne zu bedenken, daß man weder den Synedristen noch „dem Lehrer Israels“ eine solche Unwissenheit zumuten dürfe.

Worin mag nun für einen Schriftgelehrten pharisäischer Richtung zur Zeit Christi der Grund gelegen sein für die Behauptung, daß trotz der galiläischen Herkunft dreier aus den „kleinen“ Propheten derzeit ein Prophet aus diesem Lande nicht mehr zu erwarten sei? In zwei Prämissen, deren eine die Geschichte, deren andere das Wort Gottes bot.

Das israelitische Prophetentum wurzelte in der Verheißung Gottes, die er dem Volke durch Moses verkünden ließ, daß Israel nicht nötig haben werde, fremden Sehern und Wahrsagern nachzulaufen, daß vielmehr Gott dafür sorgen werde, daß das jüdische Volk einen Propheten gleich Moses besitzen werde, und zwar aus der Mitte des Volkes: „Einen Propheten werde ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder“ (מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם) Dt 18, 18. Und schon vorher hat Moses Israel gewarnt: „Wenn in deiner Mitte (בְּקִרְבְּךָ) ein Prophet aufsteht ...“ und er würde dich zur Abgötterei verleiten, so höre ihn nicht (Dt 13, 1 ff.)! Sollte dieser

---

[1]) Vgl. hierzu Pölzl[3] 221. [2]) Vgl. Jo 7, 41.

Prophet sich noch so sehr als legitim erweisen, da seine Weissagungen eintrafen und er „aus deiner Mitte" stammt, so soll sich Israel doch nicht verführen lassen. Es gehört also zu einem echten Propheten, daß er aus „Israels Mitte" ersteht[1]), und das war noch der Fall bei jenen galiläischen Propheten, die, wie Oseas und Nahum und Jonas, vor der Zeit der Deportation der Nordstämme ins bleibende Exil in Galiläa aufstanden[2]), aber nicht mehr bei der Bewohnerschaft des von Heiden überschwemmten Galiläa, als das Nordstämmereich als solches für immer hinweggefegt worden war. Von dort ab gab es in Wirklichkeit nur ein Heimatland des Judenvolkes und des Prophetentums: Judäa. Der Umstand, daß man im letzten Jahrhundert wieder fleißig zu kolonisieren begonnen und jüdische Bevölkerung nach dem Norden zu bringen verstanden hatte, daß auch die zurückgebliebenen Reste der Nordstämme sich wieder ihrer israelitischen Nation und Religion besonnen hatten, vermochte die tiefe Schmach, die auf diesem Lande ruhte, nicht zu beheben, erst der Messias sollte dies nach der Weissagung des Propheten vermögen.

So nur läßt sich m. E. jenes starke Wort Jo 7, 52 erklären; eine neue Bestätigung des wesentlichen Unterschiedes, den man zwischen Judäa und Galiläa machte.

Da man also von seiten der höchsten jüdischen Kreise nachweisbar das Gesetz nicht unbesehen und a pari auf Galiläa anwandte, dort erlaubte oder nachsah, was in Judäa strikt nach dem Gesetzesbuchstaben beurteilt wurde, so ist es auch schon nicht mehr möglich zu beweisen, daß man hinsichtlich des Wallfahrtsgebotes eine Ausnahme machte und die drei Festbesuche ohne weiteres auch für Galiläa und Gilead als streng geboten erklärte. Da dieses Gesetz in Galiläa, abgesehen etwa von der Zeit seit dem Tempelbau bis zu Salomos Tode, praktisch niemals allgemein durchgeführt wurde, selbst nicht unter dem Bestande des Nordreiches; da ferner Galiläa von Jeroboam bis Aristobul I, durch 600 Jahre vom geschlossenen jüdischen Gebiete losgerissen, anfänglich fast ganz

---

1) Das Gesagte dient vielleicht am besten zur Erklärung des „bei den späteren Juden vollkommen ausgebildeten Wahnes, daß Gottes Eingebung nur auf dem heiligen Boden Canaans stattfinden könne". D. B. Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung[4], Regensburg 1876, 286 beruft sich für diese Behauptung auf Sohar I פ"ד b פ"ה a. amst. III קי"ז u. קי"ח Sulzb.

2) Man darf eben den Schriftgelehrten der Zeit Christi nicht die Ansichten moderner Kritiker über die Lebenszeit eines Nahum imputieren!

heidnisch war und erst im letzten Jahrhundert neu kolonisiert wurde, auch zur Makkabäerzeit der Hoheit der Hohenpriester entrückt blieb, so ist es auch wahrlich nicht zu wundern, wenn man bei der Erklärung des Gesetzes einen andern Maßstab anlegte hinsichtlich jener Länder, die wie Galiläa fremd geworden waren.

Wenn wir richtig argumentiert haben, wurde im Urteil der Zeitgenossen Jesu, namentlich soweit sie Judäer waren, ein auch durch den eigentümlichen Gebrauch dieses Wortes bei Johannes stark betonter tiefgehender Unterschied gemacht zwischen den Bewohnern Judäas und der übrigen Landesviertel.

Hat sich im Denken der späteren Juden, hat sich in der Mischna davon noch eine Spur erhalten[1]? Ausgeprägte, prinzipielle Unterscheidungen in religiösen Fragen hinsichtlich der Landeseinteilung dürfte man eigentlich von vornherein in den talmudischen Schriften kaum erwarten, weil deren Voraussetzung und Grundlage zur Zeit der schriftlichen Aufzeichnung der Mischna ins gerade Gegenteil umgeschlagen hatte. Der tiefe Kontrast der religiösen und nationalen Verhältnisse Judäas und der anderen Tetrarchien war nach der endgültigen Niederwerfung des Judentums im Barkochbakriege verschwunden, Jerusalem eine Domäne der Heiden geworden, aus der die Juden prinzipiell ausgeschlossen waren, und wenn man damals eine Stätte suchte, wo das echte Judentum einige Freiheit der Entfaltung genießen konnte, war man gerade auf das einst so verachtete Galiläa angewiesen. Tiberias, die ehemals von den Juden gemiedene Stadt auf der Gräberstelle, wurde der Sitz des Synedriums und der jüdischen Gelehrsamkeit, die Geburtsstätte der Mischna und das Heim der Orthodoxie. Es wäre nicht befremdlich, wenn man damals kein rechtes Verständnis mehr gehabt hätte für Judäa als ausschließliches Gesetzesland, da es nun Galiläa war, das an Dichte der jüdischen Bevölkerung dem einstigen reinen Judenland den Rang abgelaufen hatte.

Trotzdem hat sich auch in die Mischna herein nicht nur die Erinnerung an gewisse Differenzen mehr materieller Natur[2] er-

---

[1]) Siehe darüber M. Hagen, Lexicon Biblicum II (Parisiis 1907) 362; Hamburger, Real-Enzyklopädie für Bibel und Talmud (Breslau, Strelitz u. Leipzig 1870—1886) I 394 f.; II 234—236; ebenso in der zweiten Auflage (R.-E. des Judentums, Leipzig 1996—1901).

[2]) Maß und Gewicht Terumoth 10, 8; Kethuboth 5, 9; Chullin 11, 2; Kelim 2, 2.

halten, sondern auch an Verschiedenheiten in bürgerlich-religiösen Gebräuchen, so hinsichtlich des in Galiläa streng verbotenen, in Judäa aber üblichen Alleinseins von Braut und Bräutigam vor der Hochzeit, auf die sich dann die Verschiedenheit der Rechtsprechung im Falle der Schwangerschaft der Braut stützte [1]). Ebenso war man sich des Unterschiedes der Aussprache der Judäer und Galiläer damals noch bewußt — bestand er doch offenbar tatsächlich noch fort — und fand es auch unter Hinweis auf drastische Beispiele ganz gut verständlich, daß einst die Judäer die mundfauleren Galiläer wegen der Verwischung mancher Lautunterschiede vom Vorbeten fernhielten [2]) und ihnen überhaupt die Fähigkeit streitig gemacht hatten, Hüter des Gesetzes und der mündlichen Überlieferung zu sein [3]). Alle diese Fälle beweisen immerhin, daß man auch damals noch nicht ganz die einstigen Differenzen zwischen Süd und Nord vergessen hatte. Allerdings von einer prinzipiellen Unterscheidung in der Anwendung des Gesetzes auf die einzelnen Länder zeugen auch die erwähnten Differenzen der Sitten des Brautstandes nicht; noch weniger die judiziellen Verschiedenheiten der Verjährungsbestimmungen [4]) und der Besitzüberschreibung [5]).

Dagegen leuchtet jene Unterscheidung noch ziemlich deutlich durch in Nedarim 2, 4; Pesachim 4, 5; Bikkurim 1, 10.

Nach Ned. 2, 4 ist ein nicht spezifiziertes Gelübde rigoristisch aufzufassen, wenn wenigstens eine Spezies desselben ein Gegenstand des Gelübdes sein kann. Daraus leitete Rabbi Jehuda den Grundsatz ab, daß ein derartiges Gelübde in Judäa verpflichtend sein kann, in Galiläa nicht, insofern etwa die Judäer wenigstens eine, die Galiläer keine der Spezies derselben anerkennen, wie z. B. die Judäer die תרומת הלשכה kannten, die Galiläer nicht. Auch bezüglich der Banngelübde kannte der Galiläer nicht wie der Judäer devota sacerdotum (חרמי הכהנים), weshalb die Frage der Giltigkeit eines einfachen Banngelübdes in Galiläa anders als in Judäa zu beurteilen sei.

Als Grund dieser prinzipiellen Verschiedenheit gibt Rabbi Ob. de Bartenora „die weite Entfernung von Jerusalem“ an; die Galiläer hätten Bannweihungen für Priester überhaupt nicht gekannt, sondern alles, was sie geweiht, zum Tempelbau geweiht.

---

1) Kethuboth 1, 5; 4, 12; Jebamoth 4, 10. 2) Megilla 24.

3) Er 53; Ned. 18. Siehe hierzu J. Lightfoot, Centuria chorographica Matthaeo praemissa cap. 86 f. (Opera omnia II [Roterodami 1686] 232 f.)

4) Baba bathra 3, 2. 5) Nedarim 5, 5.

Man mag über diese Begründung denken wie man will; aber die „weite Entfernung von Jerusalem" ist ebenso anwendbar auf die Verpflichtung zu dreimaliger Festwallfahrt, die man wegen der Reisedauer naturgemäß außerhalb Judäas doppelt und dreifach schwerer fühlte. Dazu kam, daß zwar in der reinjüdischen Südprovinz ein Abwandern der ganzen männlichen kräftigen Bevölkerung unbedenklich sein mochte, nicht aber im halbheidnischen Norden. Ich glaube sogar, daß letzterer, auch dem Wortlaut des Gesetzes entsprechende Grund hier viel schwerer in die Wagschale fallen müßte, als bei Gelübden und Opfern.

In der weiten Entfernung sieht auch O. Holtzmann[1]) den Grund dafür, „daß die meisten Naturalabgaben für die fern vom Heiligtum lebenden Juden wegfielen; eine Autorität der Mischna meinte, man brauche schon aus dem Land jenseits des Jordans keine Erstlinge zu bringen . . ., weil das nicht das Land sei, das von Milch und Honig fließt (Bikkurim 1, 10)". Der von Holtzmann angegebene Entschuldigungsgrund (weite Entfernung) hat aber im Gesetze keine Stütze; denn dieses kennt die Entfernung nicht als Grund für das Entfallen der Verpflichtung an, fordert vielmehr, daß in diesem Falle die Naturalabgabe in Geld umgesetzt und dafür dann beim Heiligtum ein entsprechendes Opfertier oder Naturalabgabe eingelöst und dargebracht werde (Dt 14, 24—26). Darum urteilt jene „Autorität" viel treffender, wenn sie als Entschuldigungsgrund die prinzipielle Verschiedenheit des Landescharakters hervorhebt: Jene Gegenden seien nicht jenes Gebiet, „das von Milch und Honig fließt", das also Moses vor Augen gehabt habe. Es ist klar, daß dieser prinzipielle Unterschied dabei unrichtig angegeben ist; aber das bleibt bestehen, daß jener Rabbi noch eine Erinnerung daran bewahrte, daß man selbst auf die Landesteile des auf ausdrücklicher Zuweisung Gottes beruhenden Gebietes in der späteren Zeit nicht mehr ohne weiteres jede Gesetzesbestimmung anzuwenden brauchte.

Recht bezeichnend ist die Mitteilung von Pesachim 4, 5, wonach man in Judäa am Vortag vor Pascha allgemein bis Mittag knechtliche Arbeiten verrichtete, während man in Galiläa den ganzen Tag hindurch ruhte. Interessant ist der Grund, den Rabbi Ob. de Bartenora zur Erklärung dieser Verschiedenheit angibt: Nicht etwa gewohnheitsmäßig sei das in Galiläa anders gehalten worden wie in Judäa, sondern prinzipiell habe man die Arbeit in Judäa erlaubt, in Galiläa verboten. Dafür kann natürlich nicht die weitere

1) Neutestamentliche Zeitgeschichte², Tübingen 1906, 166. 336.

Entfernung vom Tempel angerufen werden, sondern nur die Selbständigkeit der galiläischen Rabbinerschaft, die einer prinzipiell strengeren Auffassung huldigte als die jerusalemitischen Schulen. Daß die galiläische Schriftgelehrsamkeit ihre Selbständigkeit wahrte in der Anwendung des Gesetzes auf die Fragen des Lebens, verrät ja auch Ned. 2, 4 mit der Nachricht, daß die Galiläer weder ein Banngelübde für Priester, noch eine תרומת הלשכה anerkannten. Eine solche prinzipiell verschiedene Kasuistik kann doch nur auf ganz selbständige Gelehrtengilden zurückgeführt werden, deren jede sich ihrer Eigenberechtigung bewußt war; und dies führt wieder darauf, daß sich die Galiläer in ihrem Lande dem Gesetz gegenüber anders situiert wußten als die Judäer. Jedenfalls sieht man daraus, daß man stets schnell bereit war, in der Anwendung des Gesetzes auf die Landessitte (Keth. 1, 5; 4, 12; Jeb. 4, 10) Rücksicht zu nehmen und daß man sich in Galiläa mit selbständigen Entscheidungen hervorwagte (Pes. 4, 5; Ned. 2, 4) und immerhin an eine prinzipielle Verschiedenheit Peräas dachte (Bik. 1, 10), daß der Grundsatz, nicht auf jeden Teil des ehemaligen Zehnstämmelandes dürfe man jedes gesetzliche Gebot unbesehen anwenden, dem jüdischen Denken durchaus konform war.

Eine Bestätigung dieser Annahme finden wir übrigens auch in der sehr scharfen Unterscheidung der Evangelisten zwischen den Pharisäern und Schriftgelehrten Galiläas einerseits und Judäas anderseits, wie er in Lk 5, 17 ausdrücklich vorliegt: *νομοδιδάσκαλοι, οἳ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ.* Meines Erachtens liegt dieselbe Unterscheidung dem Gegensatz Mk 3, 21 *οἱ παρ᾽ αὐτοῦ* und 3, 22 *οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες* zugrunde, jedenfalls aber werden diese dort als eine ganz besondere Sorte von Schriftgelehrten bezeichnet, ebenso wie in Mt 15, 1 und Mk 7, 1.

Läßt sich also aus den talmudischen Schriften nicht mehr ein ausdrückliches Zeugnis erbringen — und im Grunde ja auch nicht mehr erwarten —, daß man die Bestimmungen der Thora im Buchstaben und Wortlaut nur auf Judäa unbesehen anwenden dürfe, nicht aber ohne weiteres auch auf die grundverschiedenen Verhältnisse Galiläas, so hat doch auch die Mischna noch Spuren einer solchen Denkweise bewahrt, die sogar auf den Bestand einer eigenen galiläischen Gelehrtengilde mit ganz selbständigen Grundsätzen und einer auch im NT bezeugten scharfen Abgrenzung gegen die judäische Gesetzesgelehrsamkeit schließen lassen.

c) Wurde die dreimalige Festwallfahrt von Galiläern praktisch geübt?

Niemand kann beweisen, daß es gesetzlich unumgänglich vorgeschrieben war, aus Galiläa ebenso wie aus Judäa ausnahmslos zu jedem der drei Hauptfeste zu wallfahrten. Selbstverständlich tat der Jude in Galiläa aus Frömmigkeit soviel als möglich, um an den Festen der Glaubensbrüder in Jerusalem teilzunehmen. Was Juden von den Grenzen der Erde nach Jerusalem hinzog, das mußte um so öfter und kräftiger bei denjenigen Juden wirken, die um vieles leichter, weil aus soviel kürzerer Entfernung, die Wallfahrt erreichen konnten. So bildete sich die Sitte frommer Juden in Galiläa, Peräa und Umgebung, jährlich wenigstens zum Osterfeste nach Jerusalem zu kommen, um dort zu opfern und zu beten und das jüdische Einheitsmahl des Pascha zu feiern. Aber wohlgemerkt, es war nicht starres Gebot, es war Pietät und Heimatssehnsucht, und darum nicht nur bei Männern, sondern auch bei Frauen üblich geworden, obwohl letztere vom Gesetze nicht verpflichtet waren.

Die Art, wie Lukas hervorhebt, daß Jesu Eltern jährlich zum Pascha nach Jerusalem reisten, zeigt recht deutlich, daß der Evangelist dies als besondere Frömmigkeit, nicht als gesetzliche Selbstverständlichkeit ansah. Diese Stelle ist überaus bezeichnend für unsere Unterscheidung zwischen Judäa als dem Gesetzesland *κ. ε.* und Galiläa als dem Land der „Sitte", die sich aus dem Gesetz herausgebildet hatte: Solange Lukas seine Ereignisse nach Judäa verlegt, kann er sich gar nicht genug tun in der Hervorhebung der bindenden Pflicht des Gesetzes; kaum aber verläßt er das Land und führt er den Leser nach Galiäa, kennt er nur mehr ein *ἔθος* als Richtschnur der Festwallfahrt: Abgesehen von 1, 6 (*δίκαιοι . . . πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι*); 1, 59; 2, 21 beachte man nur folgende sechs unmittelbar einander ablösende Beispiele:

2, 22 *κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως*;
2, 23 *καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου*;
2, 24 *κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ κυρίου*;
2, 25 *δίκαιος* (vgl. 1, 6!) *καὶ εὐλαβής*;
2, 27 *κατὰ τὸ εἰθισμένον τοῦ νόμου*; und sobald eine solche Phrase überhaupt wieder möglich war:
2, 39 *ἅπαντα τὰ κατὰ τὸν νόμον κυρίου.*

Nun führt Lukas den Leser von Judäa *εἰς τὴν Γαλιλαίαν* — es hätte genügt, *εἰς τὴν πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέτ*; aber Lukas will durch *εἰς τὴν Γαλιλαίαν* die Situation scharf kennzeichnen! — und nun ist es auf einmal mit *κατὰ τὸν νόμον* aus, und für die sofort folgende Wallfahrt der Eltern nach Jerusalem wird nicht mehr das Gesetz, sondern lediglich die Sitte *(ἔθος)* als bestimmend angegeben; es gibt nicht mehr einen *νόμος τῆς ἑορτῆς*, sondern nur mehr ein *ἔθος τῆς ἑορτῆς*, ja nicht einmal mehr ein *ἔθος κατὰ τὸν νόμον*, während Lukas für die mannigfachen Gebräuche bei der Darstellung des Erstgeborenen sehr genau durch *τὸ εἰθισμένον τοῦ νόμου* (2, 27) betont hatte, daß diese Gewohnheit aus dem Gesetze herausgewachsen war, sich als eine Interpretation und praktische Durchführung des Gesetzes darstellt.

Daß es nach dem Wechsel des Schauplatzes mit dem Verhältnis zum *νόμος* wie durch einen Zauberschlag so ganz anders geworden, ist jedenfalls höchst merkwürdig! Man kann weder den plötzlichen Umschwung in der Stellung zur Thora, noch das überflüssige *εἰς τὴν Γαλιλαίαν* hinlänglich erklären, wenn in der Anwendung des Gesetzes auf Judäa und Galiläa kein wesentlicher Unterschied herrschte. Nun gewinnt auch das *ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας... εἰς τὴν Ἰουδαίαν* (2, 4) seine gute Begründung: es erklärt im voraus, warum von da an bis zum erlösenden *ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν* (2, 39) der *νόμος* so peinlich maßgebend werden mußte!

Noch etwas bleibt hier zu beachten: Niemals im ganzen Evangelium des Lukas wie der drei übrigen Evangelisten wird eine Festreise Jesu auf das Gesetz zurückgeführt: Mt 19, 1; 20, 17; Mk 10, 1. 32. 33; 11, 1. In Lk 9, 51 ermangelt sogar der Beginn des „Reiseberichts" jeder Begründung durch das Gesetz und wird als eine ganz heroische Tat Jesu gekennzeichnet, die mit der schlechthinnigen Gesetzestreue nichts zu tun hat. Auch in den folgenden Stellen, in welchen von einer Jerusalemwallfahrt die Rede ist (10, 38; 13, 22; 17, 11; 18, 31), ist mit keinem Worte das Gesetz als Anlaß erwähnt, in geradezu auffallendem Kontrast gegen die lukanische Jugendgeschichte.

Johannes spricht mehrmals ausdrücklich von Festwallfahrten Jesu, die alle von Galiläa bzw. Transjordanien unternommen wurden (2, 13; 5, 1; 7, 2. 8. 10. 14; [10, 22]; 11, 55; 12, 1) und nicht ein einzigesmal entschlüpft ihm ein Hinweis auf eine gesetzliche Verpflichtung, nicht einmal in 7, 2 ff.

Bei so zahlreichen Gelegenheiten und im Hinblick auf Lk 2, 22 ff.

gewinnt auch ein argumentum e silentio keinen geringen Wert, zumal ihm nicht wenige positive Beweisgründe zur Seite stehen. Soviel ist sicherlich unzweifelhaft, daß die Anerkennung des Nichtbestehens einer gesetzlichen Wallfahrtspflicht die evangelischen Texte entschieden vorteilhaft verständlich macht.

Daß die Galiläer hinsichtlich der Wallfahrtspflicht den Judäern nicht gleichgehalten wurden, daß bei ihnen eigens erwähnt werden mußte, was bei einem Judäer selbstverständlich war; ja daß nicht einmal der Paschabesuch für Galiläer streng geboten und als etwas ganz „Natürliches“ galt, geht auch mit Sicherheit aus der Bemerkung des letzten Evangelisten hervor: „Denn auch sie (die Galiläer) waren zu jenem Feste gekommen“ (Jo 4, 45). Daß Johannes dies ausdrücklich betonen zu müssen glaubte, setzt bei seiner Knappheit klar voraus, daß nach seinem Gefühl die Anwesenheit der Galiläer auf dem Feste zu Jerusalem nichts Unzweifelhaftes wäre. Es ist ganz und gar verfehlt, mit Pfättisch[1]) die Worte so zu verstehen, daß damit Johannes habe sagen wollen: „Denn zu jenem Feste, nämlich dem Osterfeste, im Gegensatz zu Pfingsten und Laubhütten, waren auch die Galiläer gekommen.“ Da hätte der Evangelist zwar nicht nach Belser[2]) *καὶ αὐτοὶ ἦλθον εἰς τὸ πάσχα*, wohl aber unumgänglich schreiben müssen: *εἰς ἐκείνην γὰρ ἑορτὴν καὶ αὐτοὶ ἦλθον.* Die Wortstellung beweist mit Sicherheit, daß der Ton auf *(καὶ γὰρ) αὐτοί* liegt und daß die Galiläer entweder mit Jesus und seinen Begleitern oder aber mit den Judäern stillschweigend verglichen werden. In beiden Fällen kann der Grund dieser Aussage nur darin liegen, daß der Festbesuch bei den Galiläern eben eine freiwillige, nicht wie bei den Judäern eine pflichtmäßig selbstverständliche Sache oder, wie bei Jesus, ein Ausfluß seiner Amtspflicht war: Der Heiland hatte damals Ostern in Jerusalem gefeiert, weil er an diesem Feste dem ganzen Volke sich zum erstenmale anbieten wollte und mußte. Wären die Galiläer durch Gesetz und Herkommen verpflichtet gewesen, „so erschiene“ tatsächlich „die Notiz sehr überflüssig, nachdem“ ohnehin „schon bemerkt ist, daß sie gesehen haben, was Jesus auf dem Feste zu Jerusalem für Zeichen getan“[3]).

Wir schließen aus alledem: Weder für Ostern, noch für Pfingsten, noch für Laubhütten gab es außerhalb Judäas

---

1) A. a. O. 106. 2) Theologische Quartalschrift XCIII (1911) 624 f.
3) Pfättisch, ebd.

ein striktes, gesetzliches Wallfahrtsgebot. Aber sowohl zu Ostern, wie zu Pfingsten, wie zu Laubhütten kamen auch aus Galiläa und Peräa und noch weiterher Festpilger aus Frömmigkeit und, um ihr Herz auf einige Tage zu erfreuen und besonders um schuldige Opfer darzubringen, nach Jerusalem. Bevorzugt aber haben die Galiläer hauptsächlich Ostern, ebenso wie die Eltern Jesu und wie die Juden der Zerstreuung, in der man auch zu Festbesuchen Ostern zu wählen pflegte, wie z. B. Paulus während seines Aufenthaltes zu Korinth (Apg 20, 3. 6), weshalb Johannes sagen kann, daß moralisch alle Galiläer zum Osterfeste gekommen waren. Als Cestius Gallus dem Kaiser Nero, der über die Bedeutung und Größe der jüdischen Nation ziemlich geringschätzend redete, einen Begriff machen wollte von der Größe Jerusalems und sich deshalb an die Hohenpriester mit dem Auftrag wandte, eine Zählung zu veranstalten, da hielten diese das nächste Osterfest nicht bloß deshalb für vollkommen geeignet, weil man die Paschalämmer halbwegs genau zählen und davon auf die Kopfzahl der männlichen Festbesucher schließen konnte, sondern offenbar auch darum, weil eben kein Fest das Judentum in so imponierender Zahl in Jerusalem versammelt sah als Ostern. Wäre Pfingsten oder wenigstens das jetzt so hinaufgehobene Laubhütten der Sammelpunkt κ. ε. gewesen, — sowohl die Hohenpriester wie Cestius würden sicher bis dahin gewartet haben, wenn sie damit dem Nero mehr zu imponieren vermocht hätten [1]).

Daher findet es Josephus so tragisch, daß gerade nach dem Osterfeste die Römer die Belagerung Jerusalems begannen. Dieser Umstand brachte wegen der Festpilgermenge einen rascheren Konsum der Nahrungsmittel und eine Steigerung der Zahl der Gefallenen auf 1,1 Millionen Mann [2]).

Daß man Ostern so sehr bevorzugte, hatte offenbar seinen Grund im Paschamahle: Opfer konnte auch ein Heide, besonders ein Proselyt, darbringen lassen; aber die Teilnahme am Paschamahle war jedem Nichtjuden, selbst dem gewöhnlichen „Gottesfürchtigen", grundsätzlich verwehrt: „Nicht nur die levitisch unreinen, sondern auch die Heiden, die Gott ihre Verehrung zu zeigen zum Feste erschienen, waren von diesem Opfer ausgeschlossen" [3]). Somit war das Paschamahl die Heilsgemeinschaft schlechthin, der stärkste und froheste Ausdruck der Zugehörigkeit zum Adel der

---

1) Jos. Flavius, B. J. VI, 9, 3. 2) Ebd. VI, 9, 3; V, 1, 3.
3) Ebd. VI, 9, 3.

Welt und zum Reiche Gottes. In diesem Punkte überbot Pascha auch Laubhütten sehr merklich, und darum blieb die höhere Würde des letzteren Festes hinter der praktischen Wertschätzung von Ostern im Nachteil.

d) Konsequenzen, bestätigt durch Tatsachen im Leben Jesu.

Gab es aber keine strikte Wallfahrtspflicht außerhalb Judäas, begnügten sich vielmehr die Galiläer im großen und ganzen mit dem Festbesuche zu Pascha, läßt sich wenigstens das Gegenteil nicht entscheidend beweisen, so fällt eine ganze Anzahl von Schwierigkeiten von selbst fort: Es war dann kein Skandalum, wenn Jesus während seines Aufenthaltes in Galiläa oder in der Dekapolis sich nicht bewogen fühlte, seine intensive Lehrtätigkeit in jenen Gegenden zu unterbrechen, um durch eine Pilgerfahrt zwei Wochen einzubüßen. Es war auch keine Gewissenlosigkeit, wenn dadurch etwa auch seine Jünger dort bei ihm zurückgehalten wurden, weil ja auch für sie eine Wallfahrtspflicht gar nicht bestand, Ostern nicht ausgenommen.

Es hat denn auch Jesus tatsächlich in den Augen der Judäer nicht geschadet, als man zu zweifeln anfing, ob „er" wohl zum Osterfest kommen werde (Jo 11, 56). Allerdings wußte man vom Anzeigebefehl gegen ihn, den man sicher als genügende Entschuldigung gelten zu lassen bereit war [1]).

Wir haben aber einen Fall, an dem man das Ausbleiben Jesu für möglich und erlaubt hielt, obwohl man von einer Gefahr für Jesus nichts wußte, also einen Entschuldigungsgrund gar nicht kannte: Es war zu Laubhütten (Jo 7, 11. 12). Alles vermißte Jesus am Feste. Das hinderte aber einen Teil sogar von den Judäern nicht, daran fest zu halten: *ἀγαθός ἐστιν* (7, 12). Allerdings verwarfen ihn andere, aber nicht wegen Gesetzesverachtung, sondern als vermeintlichen Volksverführer. Damals wollte man von einer Lebensgefahr für Jesus am Feste nichts wissen; ja man leugnete sie entschieden und nannte Jesus rein verrückt und vom Teufel genarrt, weil er den Vorwurf erhob: „Warum sucht ihr mich zu töten" (7, 19). *ἀπεκρίθη ὁ ὄχλος· δαιμόνιον ἔχεις· τίς σε ζητεῖ ἀποκτεῖναι* (7, 20); Also gerade der *ὄχλος*, in dem doch offenbar diejenigen zu suchen sind, die Jesus für gut ansahen, wußte nichts von einer Todesgefahr für Jesus, sondern protestierte

---

1) Vgl. Pfättisch, a. a. O. 106.

im wildesten Ton dagegen. Es bedurfte daher nach der Ansicht der Menge gar keiner causa excusans für das eventuelle Fernbleiben Jesu vom Feste.

Somit gab es auch keine gesetzliche Verpflichtung zur Wallfahrt außerhalb Judäas. Schön freilich wäre es gewesen für einen Propheten, wenn er mehr getan als grade unumgänglich geboten war. Dieser Gedanke mag wohl der enttäuschten Frage zugrunde liegen: *ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος* (Jo 7, 11); Wie schon *ἐκεῖνος* zeigt, waren es nicht gerade Freunde und Verehrer Jesu, die so sprachen. Um so bedeutsamer ist es, daß niemand den Mut fand, ihn als Gesetzesübertreter zu brandmarken, obwohl jene Kreise darin eine besondere Übung hatten und seit langem auf solche vermeintliche Fehltritte Jesu lauerten. Das ist aber ersichtlich: Eine Wallfahrtspflicht gab es auch für Laubhütten nicht — außerhalb Judäas.

Eine wenig beachtete und doch zwingende Bestätigung dafür liegt in zwei nach gewöhnlicher Meinung dieselbe Zeit betreffenden Mitteilungen des Johannes- und des Lukasevangeliums. Ich meine Jo 7, 3 ff. und Lk 9, 51. Ersterer Text hat noch mehr Aufmerksamkeit [1]) gefunden als letzterer, obwohl dieser der beweiskräftigere ist.

Als Laubhütten schon so nahe war, daß der Antritt der Jerusalemreise nicht mehr verschoben werden konnte, Jesus aber nicht Miene machte, Galiläa zu verlassen, drängten ihn seine Brüder energisch zum Aufbruch: Wenn Du solche Werke wirkst, so geh doch endlich einmal fort aus diesem dunklen Winkel Galiläa und zeige Dich der Welt in Jerusalem, damit auch Deine (dortigen) Jünger Deine Werke sehen! Also keine Rede von einer Verpflichtung aus dem Gesetz, sondern rein nur das Vorteilhafte einer solchen Reise für die Sache Jesu! Wer möchte glauben, daß die Brüder es sich würden entgehen haben lassen, ihrer Forderung Nachdruck zu verleihen, wenn sie mit einigem Rechte hätten sagen dürfen: Du übertrittst nicht nur selbst in schwerster Weise vor allem Volke das Gesetz, sondern hältst auch noch Deine Jünger ab. Du kannst Dich wahrlich nicht beklagen, wenn man an Dir irre wird, denn ein Gesetzesverächter kann niemals ein von Gott gesandter Prophet sein!

Dieser Argumentation könnte man entgegenhalten, daß ja Johannes nicht alles geschrieben hat, was gesagt wurde, daß

---

² Pfättisch, ebd.

somit dieser zweite Grund vorgebracht worden sein konnte, ohne daß wir davon etwas wissen. Der Einwand hätte eine Berechtigung in Sachen, die mit der erkennbaren Tendenz des Johannes nichts zu tun haben, nicht aber in Schwierigkeiten gegen die Messianität Jesu, da es ausgesprochene Absicht des Johannes ist, zu beweisen, daß Jesus trotz der Gegnerschaft des Judentums der Christus ist. Wir finden demgemäß überall vom Evangelisten Anklagepunkte gegen Jesus berücksichtigt, die man bis zu seiner Zeit erhoben hat und die von den Synoptikern nicht widerlegt waren.

Besonders deutlich tritt die Absicht hervor, den schließlichen Unglauben der Juden als nur in der Verstocktheit und Bosheit derselben begründet zu erweisen. Ein paar Beispiele: Sofort zu Ostern, dem ersten Auftreten Jesu, begegnet Johannes dem Vorwurf: Ja, wozu forderte auch der neue Prophet das offizielle Judentum durch die Tempelreinigung heraus? Antwort: Zelus domus dei comedit me! Und dieser Eifer ist vom Psalmisten nicht gerügt, sondern gebilligt (2, 17; Ps 69, 10). Die erste scheinbar berechtigte Beschwerde der Juden — Tempelaufbau — kennzeichnet Johannes sogleich als Verdrehung der Worte Jesu (2, 21). Den naheliegenden Vorwurf: Warum offenbarte sich Jesus nach seinen auch den Gelehrten imponierenden Wundern (3, 2!) nicht ehrlich und offen in der Hauptstadt Judäas als Messias; warum blieb er nicht dort, um vor allem die führenden Kreise zu gewinnen; warum ging er ohne Angriff der Synedristen sofort ins jüdische Landgebiet hinweg, — diesen Vorwurf löst Johannes ausdrücklich durch den Hinweis auf die vollständige Unempfänglichkeit der Jerusalemiten, die, wenn auch den Augen der Menschen erst später sich zeigend, doch dem allwissenden Geiste Jesu von Anfang an sonnenklar war. Die Zukunft gab Jesus recht, wenn seine Haltung auch augenblicklich sogar den Jüngern befremdlich erscheinen mußte (2, 24. 25). Nicht umsonst läßt Johannes den Heiland gleich darauf Klage führen über die schon damals zutage tretende Hartgläubigkeit der Führer (3, 11. 12), und er schließt das Lebenswerk des Herrn nicht ab ohne einen erschütternden Überblick über die wunderreichen Bemühungen des Herrn um sein Volk und den Starrsinn der Führer (12, 37 ff.), wobei er es anderseits nicht unterläßt, zu zeigen, daß auch die Behauptung, alles was Ansehen und Wissen hatte, habe Jesus abgelehnt, nicht richtig sei (12, 42; vgl. 7, 48 > 7,50), wobei überdies die Macht

des pharisäischen Terrorismus in Anschlag gebracht werden müsse (7, 13; 9, 22; 12, 42; 19, 38).

Es wäre interessant, diese Tatsache weiter zu illustrieren; aber das Gesagte mag hier genügen zum Beweise: Wäre je gegen Jesus der Vorwurf erhoben worden, er habe sich über die gesetzliche Wallfahrtspflicht hinweggesetzt, so wäre Johannes demselben nicht ausgewichen. So wie die Synoptiker gewissenhaft die Berechtigungsgründe notieren, um derentwillen Jesus das Sabbatgebot gegenüber seinen Heilungen zurückstellte, und offen gestehen, es sei gegen Jesus bzw. seine Jünger der Vorwurf der Sabbatentheiligung erhoben worden, so würde auch Johannes ebenso ehrlich zugestanden haben, man habe Jesus der Übertretung des Wallfahrtsgebotes geziehen, wie er gesteht, daß man den Heiland zum erstenmal wegen einer für jeden andern flagranten Sabbatschändung zu töten versucht habe (Jo 5, 16. 17. 18; 7, 21—24) und daß diese Sabbatentheiligung immer wieder zum punctum saliens gemacht wurde in der Frage, ob Jesus gut sei oder nicht (9, 16). Nirgends aber gesteht Johannes, daß Jesus auch die Verletzung des Festgebotes verübelt wurde, und darum schließe ich — ganz im Einklang mit allen Vertretern der Einjahrshypothese —, daß man in diesem Belange trotz alles Spürens nach „Sünden" Jesu an ihm eine Gesetzesübertretung oder auch nur eine Übertretung der traditiones paternae nicht konstatieren konnte.

Daraus folgt aber, daß es in Galiläa weder durch Gesetz noch durch Überlieferung geboten war, zu einem der drei Hauptfeste zu reisen. Sonst hätten die Vettern Jesu darauf hinweisen müssen, hätte Johannes nicht davon schweigen dürfen und hätte man in Jerusalem nicht so unbefangen von der Möglichkeit reden können, daß „er" zu Laubhütten und wieder zu Ostern eventuell auch fernbleiben könnte.

Allerdings für einen „Messias" war es nicht ehrend, wenn er in puncto freiwilliger Frömmigkeit hinter dem nächstbesten Galiläer zurückblieb: darum berichtet denn auch Johannes gewissenhaft dreimal, daß Jesus nur aus Rücksicht auf die eminente Todesgefahr die Wallfahrt unterließ: 7, 1; an unserer Stelle 7, 7. 8 und wiederum 11, 56. Es ist gewiß nicht zufällig, daß Johannes an die Zweifel der Festpilger, ob doch wohl Jesus zum Pascha kommen werde, unmittelbar den Befehl des Synedriums anfügt, den Aufenthalt des Nazareners anzuzeigen.

Rekapitulieren wir: Die Vettern Jesu drängen zum Festbesuch

auf Laubhütten. Sie wünschen sehnlichst, Jesus möge doch endlich der Welt sich offenbaren. Aber sie unterlassen es, auf eine gesetzliche Verpflichtung zur Festreise hinzuweisen, erwähnen nichts von dem angeblichen Ärgernis der Nichterfüllung. Also gab es auch kein striktes Gebot für Galiläa. Man kann nicht entgegenhalten: Johannes hat, wie vieles andere, auch dies übergangen. Denn Johannes hat die wirklich erhobenen Vorwürfe und Einwände der Judenschaft ehrlich und sorgfältig registriert, wo sie schon in den Synoptikern deutliche Widerlegung fanden, diese als bekannt vorausgesetzt (vgl. 7, 42), sonst aber selbst die Lösung geboten. Bezüglich der Festwallfahrten notiert er zwar ein Befremden von Vettern und Judäern (7, 3 ff.; 7, 11 f.), das aber bei den Brüdern nicht auf Gesetzlichkeit basierte, sondern auf Utilitätskalkül beruhte und bei einem guten Teil der Judäer ihre Achtung vor Jesus nicht trübte (7, 12); er notiert noch Zweifel an der Ankunft Jesu in gefahrvoller Zeit (11, 56), aber nirgends den Vorwurf der Übertretung des Gesetzes, während er dies beim Sabbatgesetz ausdrücklich gesteht, und zwar in schrofferer Form als die Synoptiker. Es gibt daher nur eine Erklärung: Die Vettern Jesu kennen ebensowenig wie die Judäer (7, 11 f.) eine strikte gesetzliche Pflicht der Jerusalemwallfahrt zu einem der Hochfeste — außerhalb Judäas!

Zu dem gleichen Schlusse zwingt uns der weitere Bericht des Johannes über jenes Laubhüttenfest. Jesus läßt die Hälfte der Skenopegie und damit den eigentlich gesetzlichen Festtag vorübergehen und erscheint erst am dritten oder vierten Tage, an dem gar nicht mehr strenger Festtag war, in Jerusalem. Das ist eine flagrante Gesetzesübertretung, falls Jesus während seines Aufenthaltes in Galiläa überhaupt gesetzlich verpflichtet war zum Feste zu kommen. Die Pharisäer hätten eine solche Saumseligkeit nie als erlaubt anerkannt. Jesus aber erscheint auf einmal in der zweiten Festhälfte im Tempel ohne Umstände und — niemand rügt es.

Es gab für Galiläer kein striktes Gebot. Das lehrt uns der Bericht des Johannes über das Laubhüttenfest.

Dasselbe bezeugt uns aber auch der Bericht des Lukas über die gleiche Zeit: „Es geschah aber zur Zeit, da die Tage seiner Aufnahme der Vollendung nahten, da stählte er sein Angesicht nach Jerusalem zu reisen“ (Lk 9, 51). Dies war, wie man bis vor kurzem ziemlich allgemein anerkannt hat, um Laubhütten (Jo 7).

Aus den Worten des Lukas folgt nun evident, daß ein wesentlicher, prinzipieller Unterschied besteht zwischen dem Verhalten Jesu vor und nach diesem Zeitpunkte, und zwar hinsichtlich der Reisen nach Jerusalem. Nun aber befand sich Jesus auch künftighin nur zu den Festzeiten in Jerusalem und zog sich nach denselben immer wieder aus Jerusalem und Judäa zurück (Jo 10, 40). Daher kann es sich wirklich nur um die Festbesuche selbst handeln. Nun aber kann der wesentliche Unterschied in der Praxis der Festbesuche nicht darin bestehen, daß Jesus nicht mehr bloß an den Hochfesten, sondern sogar auch an den übrigen Festen in Jerusalem erschien: denn da er zu Purim nicht in die Hauptstadt kam, so könnte nur ein einziger Festbesuch gemeint sein, nämlich zu Tempelweih. Es ist aber doch ganz ungereimt anzunehmen, Lukas, dieser genau überlegende Schriftsteller, habe um eines einzigen Festbesuches willen in geradezu programmatischer Form die feierliche Ankündigung vorausschicken zu müssen geglaubt: Jesus stählte, weil es mit ihm bald ein Ende haben sollte, mit eiserner Energie sein Angesicht, um — sage: um einmal öfter, als er gewohnt war — nach Jerusalem zu ziehen!

Nein, eine solche Auffassung wäre ein wahrer Hohn für einen ernsten Schriftsteller! Einem Josephus und einem Philo würde man solches nicht antun — und Lukas steht auch an schriftstellerischer Bearbeitung seines Stoffes weit über dem breitspurigen und redseligen Josephus.

Wenn wir Lukas und seiner programmatischen Ankündigung 9, 51 gerecht werden wollen, dann müssen wir den neuen eisernen Unternehmungsgeist Christi in mehr als einem Akte sich verwirklichen lassen. Lukas kann nur gesagt haben: Während Jesus bisher durch lange Zeit Jerusalem mied, — dergestalt, daß seine Vettern diese Bedächtigkeit schon nicht mehr zu ertragen vermochten (Jo 7, 3 ff.) —, blickte er von jetzt an der Gefahr mutig ins Auge und reiste zu jedem dazu würdigen Feste — Purim gehört eben nicht dazu — in die Mörderstadt Jerusalem: zu Laubhütten, zu Tempelweih und schließlich sogar mit grauenerregender Entschlossenheit (vgl. Mk 10, 32) zum Todespascha.

Das hat einen Sinn, aber die frühere Erklärung nicht.

Aus dieser so verstandenen Aussage des Lukas folgt aber mit Notwendigkeit, daß Jesus früher selbst Laubhütten und wohl auch Pascha, von Pfingsten nicht zu reden, vorübergehen ließ, ohne eine Wallfahrt nach Jerusalem zu machen. Das setzt aber not-

wendig voraus, daß es für einen Juden außerhalb Judäas kein gesetzliches Gebot des Festbesuches gab.

So haben wir zu argumentieren, nicht aber zu dozieren: Ein Ausbleiben von einem Hochfeste ist Sünde; eine Sünde hat Jesus nicht begangen. Ergo hat Jesus kein Hochfest unbesucht gelassen. Das heißt aus vorgefaßter Meinung Geschichte fabrizieren, anstatt die eigene Meinung aus der Geschichte zu korrigieren!

Es steht einmal fest durch gesicherte Aussagen der hl. Schriftsteller (Jo 6, 4; 7, 1. 2. 8. 14; Lk 9, 51), daß Jesus wiederholt auch an Hochfesten von Jerusalem fernblieb. Es steht ebenso fest, daß man ihm daraus keinen Vorwurf machte wegen Gesetzesverletzung, auch zu einer Zeit, wo man eine Gefahr für Jesus noch als ganz lächerlich abwies (Jo 7, 11. 12: *ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος; — ἀγαθός ἐστιν*). Folglich müssen wir aus diesen feststehenden geschichtlichen Tatsachen schließen, daß wir eine gesetzliche Verpflichtung zu den Festwallfahrten außerhalb Judäas nicht voraussetzen dürfen. Unsere Untersuchungen haben diese Konsequenz als ganz wohl möglich dargetan, da auch andere Tatsachen mit ihr am besten harmonieren.

Die ganze Schwierigkeit rührt im Grund nur her von der Nichtbeachtung der geschichtlichen Entwicklung der Rechtsanschauungen und Gefühle der Juden zur Zeit Christi. Wir haben vergessen, daß 600 Jahre lang nur Judäa, mit Ausschluß von Samaria und von Galiläa, zum jüdischen Staatswesen und geschlossenen Wohnungsgebiet Israels gehörte. Während dieser langen Zeit der Entfremdung wurde das Gesetz nur mit diesem Maßstabe gemessen. Es fiel niemand ein, Samaria zum hl. Gebiete zu zählen. Hatte dies auch seinen Hauptgrund in dem Abscheu vor dem Apostatentum der Bewohner, so trug doch gewiß die prinzipielle Ausschaltung dieses einstmaligen heiligen Bodens aus dem Kataster des Gesetzesgebietes viel dazu bei, im Denken der Juden das langsame Ausscheiden Galiläas aus dem Heimatlande der Thora zu befördern. Daher denn auch der arge Anstoß am Rückzug Jesu aus der *πατρίς* in das Land des Todesschattens (Mt 4, 12 ff.). Wir haben dafür zunächst gar nicht das rechte Fühlen; uns muß der Grund dieses Ärgernisses erst verständlich gemacht werden, weil wir eben die Evangelien nicht mit der durch die geschichtliche Entwicklung des Landes von selbst gegebenen Anschauung, sondern mit dem Auge der Hl. Schrift des AB allein lesen. Und so finden wir Bedenken, wo es für den Zeitgenossen Jesu keines gab.

Noch Irenäus scheint zu wissen, daß man in Galiläa sich

nicht an die Sitte der Judäer, sondern an die Gewohnheiten der Diaspora hielt rücksichtlich der Wallfahrten zu den Hochfesten. Er sagt nämlich, die hochgelehrten Gnostiker scheinen nicht zu wissen, wie oft Jesus secundum tempus paschae nach der Taufe nach Jerusalem hinaufgereist ist secundum quod moris est Judaeis ex omni regione omni anno tempore hoc convenire in Jerusalem [1]). Da er es als ausgemacht betrachtet, daß es Osterwallfahrten sind, die Jesus nach Jerusalem machte, auch dort, wo das Fest nicht genannt ist, wie Jo 5, 1; da er Ostern zweimal betont („secundum tempus paschae" und „tempore hoc"); da er ausdrücklich Wallfahrten aus Galiläa mit denen ex omni regione gleichstellt, so ist es sehr wahrscheinlich, daß er Galiläa bezüglich der Wallfahrten nicht nach dem Wortlaut des Gesetzes beurteilt wissen wollte, sondern nach der Sitte der Diaspora. Tatsächlich gingen alle drei von ihm aufgezählten Wallfahrten nicht von Judäa, sondern von Galiläa aus: die erste von Kapharnaum, die zweite von Galiläa, wo Jesus gute Aufnahme gefunden (Jo 4, 45), die dritte, nachdem Jesus Samaria und Galiläa durchzogen hatte (Lk 17, 11 ff.). Jedenfalls ist diese auffallende Ausdrucksweise dieses ausgezeichneten Kenners palästinensischer Verhältnisse sehr beachtenswert, und vielleicht löst sich die Sicherheit über Jo 5 = Ostern so am leichtesten.

Aber auch wenn es uns nicht gelungen wäre, die Gesetzeskraft der Festwallfahrten aus anderen Gründen anstreiten zu können, so müßten uns obige Tatsachen allein genügen zum Geständnis, daß damals eine gesetzliche Pflicht des Besuches der Hochfeste für Galiläa nicht existiert haben dürfte.

e) Die innere Wahrscheinlichkeit des Lebensbildes Jesu bei Wegfall der gesetzlichen Wallfahrtspflicht.

Dies vorausgesetzt, ergibt sich nun ein ganz einwandfreies Bild vom Leben Jesu hinsichtlich der Festbesuche, und die Kongruenz dieses Bildes ist wieder eine Bestätigung und Befestigung der ihr zugrunde liegenden Auffassung.

Am Osterfeste nach seiner Bezeugung durch den Täufer kam der „Engel des Bundes" in seinen Tempel nach Jerusalem und zeigte zum erstenmal durch die eifervolle Tat der Tempelreinigung der jüdischen Nation den ganzen Ernst der Notwendigkeit der

---

1) Adv. haer. 2, 22, 3; Migne, P. gr. VII 782.

Buße als der unerläßlichen Vorbedingung des Eintrittes ins Reich Gottes. Da er trotz zahlreicher scheinbar Glaubenswilliger die Unempfänglichkeit Jerusalems kannte, verließ er nach dem Feste die Stadt und begann jetzt, in seinem und des Gesetzes Heimatlande pflichtgemäß den Seinen den Anbruch des Reiches Gottes zu verkünden und Buße zu predigen. An Pfingsten und Laubhütten besuchte er, dem Gesetze gemäß, Jerusalem, um jedesmal wieder ins judäische Landgebiet zurückzukehren. So durchzog er kreuz und quer das heilige Gebiet, von Süden her nach Norden vordringend, bis ihm der Neid der Feinde und die Unzuverlässigkeit der Freunde ein weiteres Verbleiben unmöglich machte.

Als die Gefahr am größten geworden und sein Zeuge Johannes derselben erlegen war, befand sich Jesus eben in der Mitte der Nordgrenze Judäas, und so führte ihn sein Rückzug nach Galiläa notgedrungen durch Samaria. Daselbst verschaffte ihm die bloße Gewalt seiner Rede vollen Glauben, in Galiläa aber die Erinnerung an die großen Wunder, deren Zeuge das ganze galiläische Volk am letzten Osterfeste gewesen war: Dinge, die den mutigsten Mann außer Fassung bringen, Heilungen und Teufelsaustreibungen, die Gottes Macht greifbar nahe stellen, vergißt man nicht so leicht, besonders wenn man den Mund des Gottgesandten, des Täufers, so ganz in nächster Nähe — Änon bei Salim — immer wieder rufen hört: Ich habe den Geist Gottes über ihn herabschweben und nicht mehr von ihm zurückkehren sehen, und ich bezeuge darum, daß dieser ist der Sohn Gottes (Jo 1, 32—34). Und siehe! Kaum ist die Stimme des Täufers verklungen im Tiefgewölbe von Machärus —, da erscheint der von ihm bezeugte Wundertäter selbst auf Galiläas Boden, und sein erstes ist ein Wunder aus weiter Entfernung (Jo 4, 46 ff.).

Es ist möglich, daß Jesus auch zu Pfingsten und zu Laubhütten neuerdings Wunder gewirkt hatte zu Jerusalem. Allein davon war nicht sozusagen „ganz Galiläa“ Zeuge gewesen; nur eine mehr oder minder große Anzahl Frommer brachte hiervon Kunde in die Heimat; denn zu diesen Festen kam man aus Galiläa hauptsächlich nur aus speziellen Anlässen[1]) und nicht mit Frau und Kind. Beigetragen aber mögen auch solche Erzählungen haben, um die Erinnerung an Selbsterlebtes neuerdings aufzufrischen.

Es ist aber solches nicht nötig, und möglicherweise auch nicht wirklich vorgefallen. Wo keine Empfänglichkeit, dort keine

[1]) Vgl. B. J. II, 3, 1.

Wunder (vgl. Mk 6, 5. 6), und kleine Heilungen mochte Johannes nicht erwähnenswert finden. Jerusalem aber bewies sehr bald seine Gesinnung.

Zum nächsten Osterfest[1] (Jo 5) kam der Heiland der frommen Landessitte gemäß auch selbst wieder nach Jerusalem. Eine wirkliche Lebensgefahr gab es noch nicht. Hier wirkte er nachweislich nur ein großes Wunder, allerdings eines, das ihn für lange in Jerusalem unmöglich machte, weil damit eine offenbare Gesetzesübertretung verbunden war.

Die Folge war, daß er von da an Jerusalem mied: Er kam nicht mehr zu Pfingsten, nicht mehr zu Laubhütten, sogar das nächste Osterfest besuchte er nicht, und statt mit der von ihm abfallenden Menge die gewohnte Reise nach Jerusalem zu machen, blieb er in Galiläa, bis ihm die absichtliche Blindheit der Pharisäer und der von ihnen Betörten das Verbleiben auch in Obergaliläa verleidete und er, den Gehässigkeiten jener Leute auszuweichen, kein anderes Mittel mehr hatte, als im heidnischen Sidon und Tyrus eine kurze Zeit in Verborgenheit zu leben. Nachdem er so seine Gegner von seiner Ferse abgeschüttelt, umging er Galiläa und begann in der Dekapolis zu lehren, ließ dort, wo es ja gar nicht auffiel, Pfingsten vorübergehen (etwa zweite Brotvermehrung) und bog wieder, als man ihn durch die neue Zeichenforderung beim Volke verächtlich zu machen begann, nach Norden aus, wo er predigte und seinen Entschluß verriet, in Zukunft seine Kirche von der Synagoge durch eine neue Hierarchie loszulösen.

Noch war etwas Zeit übrig bis zum nächsten Hochfeste Laubhütten[2]: Er verbrachte sie im Stillen im Kreise seiner Apostel und in der Nähe seiner Mutter. Diesem Stilleben wollten seine Vettern ein Ende machen. Er schüttelt sie ab, kommt aber doch nach Jerusalem, und zwar von jetzt an trotz Gefahr und Haß von Fest zu Fest . . . Ehe denn diese neue Praxis anhub, hatte man sich in Jerusalem damit abfinden müssen, Jesus nach Galiläa Späher, Nörgler und Verleumder nachzusenden, da er nach Jerusalem selbst nicht mehr kam. Nahte dann ein Fest, so rumorte man: „Wo

---

[1]) Hier sei der Kürze halber Jo 5, 1 als Ostern eingeführt, ohne die Frage zu entscheiden, ob es wirklich gerade nur Ostern gewesen sein kann.

[2]) Die Ausführungen Belsers (Theologische Quartalschrift LXXXVII [1915] 336 ff.) und von Pfättisch (Der Katholik XCVI [1916] II 341 ff.) müssen für die Besprechung der Mehrjahrstheorien vorbehalten werden.

ist jener“, um die Leute auf dieses Manko von Frömmigkeit und Liebe zur Nation geflissentlich aufmerksam zu machen, aber eine Anklage wagte man nicht. Kam er aber nach langer Zeit unvermutet zu einem Feste und wies er zur Behebung jener Verdächtigungen auf ihre Mordabsichten hin, so leugnete man sie dreist oder freute sich, wenn das Volk solches unglaubhaft fand. Jesus aber begnügte sich damit, die Gefahr, die ihm drohte, für die Gutgesinnten aufzudecken; glaubte man ihm, so war das Ärgernis behoben, glaubte man aus Bosheit nicht, so ließ er sie — sie waren blind und Führer von Blinden.

Es ist nicht abzusehen, was an einer derartigen Handlungsweise Jesu zu tadeln wäre oder worin etwa eine Schwierigkeit liegen könnte. Ein solches Geschichtsbild harmoniert sowohl mit der Gesinnung Jesu wie mit der Bosheit der Gegner und der Unwissenheit der halb gutwilligen Menge.

f) Der heortologische Charakter des Johannesevangeliums.

Nach dem Gesagten verliert für uns ein Argument viel an Eindruck, auf das sich die Verteidiger der Einjahrshypothese mit einem gewissen Behagen zu berufen pflegen, es ist dies der heortologische Charakter des Johannesevangeliums. Man betont immer wieder: Johannes gruppiert seine Erzählungen äußerlich um Feste, deren er, soweit sie religiösen Charakter hatten, sämtliche vorführt: Ostern (2), Pfingsten (5), Laubhütten (6; 7—9), Tempelweih (10), Ostern (12). An diesen Zeiten führt er Jesum nach Jerusalem, so daß man sagen kann: Der chronologische Rahmen seines Buches sind die Feste, der örtliche Schauplatz mit Vorliebe die Hauptstadt. Bei solcher Neigung des Evangelisten ist es undenkbar, daß er mehr Festbesuche totgeschwiegen als erzählt haben sollte; denn dies widerstreitet örtlich und zeitlich seinem klar erkennbaren Prinzip.

Für uns, sagte ich, verliert dieses Argument viel an Beweiskraft, denn es reduziert sich tatsächlich auf nur zwei Feste: Pfingsten und Laubhütten des judäischen Aufenthaltes. Pfingsten [1]) und Laubhütten des galiläischen Wirkens und das Pfingstfest der Dekapolis fallen weg, da Jesus nach unserer Annahme an diesen Festen Jerusalem mied. Fand ein Festbesuch nicht statt, so konnte er vom Evangelisten auch nicht erzählt werden.

---

[1]) Jo 5, 1 als Ostern vorausgesetzt!

Das Schweigen des Johannes über jene zwei Feste aus dem judäischen Aufenthalt wird aber relativ leicht verständlich, wenn wir bedenken, daß sich damals Jesus noch im Anfangsstadium seiner Selbstoffenbarung befand und diese in einer einfachen Bußpredigt bestand, die sich inhaltlich in nichts Wesentlichem von der des Täufers unterschied (Mt 4, 17 = 3, 2 = Jo 3, 22; vgl. 23). Da es nun der Heiland prinzipiell vermied, sich den Juden direkt als Messias zu präsentieren, auch noch im letzten Stadium der Predigt in Galiläa (vgl. Mt 16, 20), so dürfen wir voraussetzen, daß er im eigentlichen Judäa und in Jerusalem noch viel vorsichtiger verfahren ist, soweit ihn nicht die Polemik seiner Gegner aus der Zurückhaltung herauszugehen geradezu nötigte. Nun wissen wir ganz und gar nichts darüber, daß Jesus damals schon seinen Gegnern durch scheinbare Gesetzesverletzungen eine Handhabe geboten haben sollte, ihn zur Verantwortung zu ziehen und dadurch zur Offenbarung seiner Würde zu drängen. Im Gegenteil nimmt sich Jo 5 ganz so aus, als habe Jesus damals zum erstenmal gewagt, den Sabbat zu ignorieren (5, 16). Daher ist es wirklich unangebracht, schon in jener frühen Lehrperiode a priori Reden Jesu vorauszusetzen, die den späteren Festbesuchen ihr eigentümliches Gepräge geben, und um derentwillen Johannes diese Wallfahrten hätte in seine Darstellung aufnehmen müssen.

Es ist nämlich eine sehr eigentümliche Vorstellung vom Arbeitsplane des vierten Evangelisten, wenn man manchmal so redet, als habe dieser etwa den Vorsatz als oberste Richtschnur befolgt: Ich erzähle die Festbesuche Jesu! Nein, seine oberste Richtschnur gibt Johannes in viel würdigerer Weise an: Begründung des Glaubens, daß Jesus der gottmenschliche Messias und für die an ihn Glaubenden der Spender des göttlichen Lebens ist (20, 31).

Nicht Heortologe, sondern Theologe will Johannes sein, und ersteres wurde er nur insoweit, als es durch letzteres erfordert, bedingt oder dafür nützlich war. Es ist denn auch bezeichnenderweise nicht den Tatsachen entsprechend, wenn man die Festbesuche als Rückgrat der Johanneserzählung auffassen möchte. Am heortologischen Charakter des vierten Evangeliums ist nur so viel richtig, daß Johannes im Vergleich mit den Synoptikern relativ viele Festbesuche erzählt, nicht aber, daß er nur Festbesuche oder gar alle Festbesuche Jesu berichtet. Von einer solchen Absicht steht nichts im Evangelium, und zudem verlegt Johannes die ersten Berichte an den Jordan, das erste und das zweite Wunder

nach Kana, das Speisungswunder nach Bethsaida, die letzte Tätigkeit Jesu nach Peräa, Bethanien und Ephrem. Dazu kommt der wunderbare Fischfang und die Verheißung des Primates am See Genesareth, Berichte, die einen großen Teil des Evangeliums ausmachen, mit Jerusalem und den Festbesuchen aber rein nichts zu tun haben. Es erzählt also Johannes nicht *lauter* Festbesuche; er erzählt aber auch nicht *alle* Festbesuche. Er erzählt ja die Festbesuche Jesu nicht deshalb, weil es Festbesuche waren, sondern aus demselben Grunde wie die übrigen Ereignisse: weil nämlich gelegentlich jener bestimmten Festbesuche Ereignisse stattfanden und Aussprüche Jesu fielen, aus welchen der Glaube an die Gottheit Jesu und seine lebenspendende Kraft und etwa auch ein besseres Verständnis der synoptischen Berichte resultieren. Das Maßgebende für seine Stoffwahl ist immer und überall seine 20, 31 ausgesprochene Tendenz.

Diesem Zwecke dienen alle Erzählungen, mochte deren Inhalt nun ein Festereignis sein oder nicht. *Daß* aber dabei vier Berichte mit Festbesuchen im Zusammenhang stehen, ist nicht zu verwundern, wenn wir beachten, daß es Johannes mit Rücksicht auf seine Gegner ersichtlich hauptsächlich darum zu tun ist, jene Äußerungen zu sammeln, in welchen *Jesus selbst* evident göttliche Würde für sich in Anspruch nahm. Da es aber nicht die Art des Vorbildes der Herzenssanftmut und Demut gewesen ist, aus eigener Lust von seiner Würde zu sprechen, so mußten ihm solche Aussprüche gleichsam nur abgerungen und abgezwungen werden von Gegnern, deren Sitz und Domäne Jerusalem gewesen ist. Der scheinbar heortologische Charakter des vierten Evangeliums ist also etwas *rein Äußerliches und Zufälliges*, ebenso akzidentell, wie die scheinbare Vorliebe für Kana, den Jordan und den Tiberiassee. Wo immer Johannes ein passendes Substrat seiner Argumentation vorfand, dort nahm er es. Sowie er nun aber auch am Jordan und in Galiläa Material fand, das seinem Zwecke diente, dagegen aus der unermeßlichen Fülle des galiläischen Stoffes nur weniges für sich brauchbar erachtete, so darf es uns nicht wundern, wenn er auch in der *beschränkteren* Fülle der Festbesuche manches als unnötig und nicht durchschlagend erachtete und somit unerwähnt ließ [1]). Wieviel derartiges bei solchen Festbesuchen

---

[1]) „Eben weil dem Apostel klar wie das Leben Jesu . . . auch der Plan zu seiner Evangelienschrift vor Augen stand, mußte er sich sagen, daß sein Zweck es durchaus nicht erfordere, von allen Festgängen des Herrn zu berichten", sagt Pfättisch, a. a. O. 154.

vorfiel, ersehen wir z. B. aus dem bedeutenden Umfang jener Erzählungen, welche die Synoptiker über den letzten Festbesuch Jesu bieten (Mt 21, 12—26, 5), die allein einen ebenso großen Raum einnehmen, wie die Festbesuche Jesu bei Johannes zusammengenommen, wenn man vom Leidenspascha absieht. Man wird somit nicht leugnen können, daß Johannes gar manchen Aufenthalt Jesu in Jerusalem ebenso als für seine Zwecke unfruchtbar beiseite lassen konnte, wie er jene genannten Reden Jesu im Tempel und am Ölberg übergehen zu können glaubte [1]).

Damit verliert aber das ganze Argument seine Beweiskraft. Es ist gut möglich, daß zu Pfingsten und am Laubhüttenfeste des judäischen Lehrjahres nichts derartiges zu Jerusalem vorfiel, was dem Plane des Johannes in offensichtlicher Weise diente, auch wenn Jesus damals, wie es sich in Judäa von selbst verstand, in der hl. Stadt die Festzeit zubrachte.

Diese zwei Besuche in Jerusalem boten also seinem genau fixierten Zweck nichts Erwähnenswertes. Somit überging er sie. Eben darum aber konnte er vom Osterbesuche der Galiläer, ohne Pfingsten und Laubhütten auch nur zu nennen, einfach schreiben, daß auch sie „zu dem Feste" gekommen seien, an dem Jesus, wie wir schon erfuhren (3, 2), auffallende Wunder gewirkt hatte. Tatsächlich hat man jenes „Fest" stets für Ostern angesehen.

Am nächsten Osterfest (Jo 5) war Jesus wieder in Jerusalem. Davon erzählt auch Johannes, weil ihm das Wunder am Gelähmten wegen der daran geknüpften Selbstoffenbarungen Jesu sehr viel Ertrag für seine Zwecke lieferte. Pfingsten und Laubhütten [2]) dagegen waren für Johannes ebenso unfruchtbar wie der übrige Aufenthalt in Galiläa. Was aus dem nördlichen Wirken zweckdienlich gewesen wäre, hatten ohnehin die Synoptiker berichtet (Mt 11, 25 ff.).

Auch zu Ostern Jo 6 muß der Evangelist diesmal mit Jesus in Galiläa bleiben, und weil er dort Reden Jesu gehört hatte, die für seinen Zweck von eminentester Wichtigkeit waren, so hielt er sich geradeso gern an diesen Schauplatz wie sonst an Jerusalem: war ja doch das Lehrmilieu Jesu aus der Hauptstadt bei dieser Gelegenheit am See Tiberias ausgiebig vertreten! Vom nächsten

---

[1]) Belser wähnt, es könne ein Besuch Jesu in Jerusalem überhaupt keinen andern Zweck gehabt haben, als die Bezeugung seiner Messianität und Gottheit (Theologische Quartalschrift XC [1908] 619). Das sagt der Gelehrte, der jeden Festbesuch als absolut unabweisliche Gesetzespflicht ansieht!

[2]) Jesus hat sie augenscheinlich in Galiläa verbracht.

Pfingstfest gab's nichts zu erzählen — nicht deshalb, weil es etwa in der Dekapolis zugebracht wurde, sondern weil keine direkte Aussprache Jesu über seine göttliche Würde vorgefallen ist. An den folgenden Festen aber war der Ertrag für die Tendenz des Evangelisten besonders reich, und der Schauplatz war vom Herrn wieder, allerdings mit wahrhaft heldenmütiger Selbstverleugnung (Lk 9, 51), nach Jerusalem verlegt worden. Nicht um des Ortes, sondern um der Aussprüche Jesu willen verwertet der Evangelist die Ereignisse sorgfältigst.

Rücksichtlich des sogenannten heortologischen Charakters des Evangeliums allein besteht somit nicht die geringste Schwierigkeit, auch wenn drei jährliche Festbesuche pflichtgemäß gewesen wären. Wie aber hinsichtlich der Gesetzestreue Jesu?

g) Versäumte Feste und Jesu Pflichtgefühl.

Es ist bekannt, daß die Gesetzestreue des Heilandes gar kein Hindernis dagegen abgab, daß der Herr ausgerechnet die Sabbate wählte, um Heilungen zu verrichten und zwar nicht selten mit gewissen Zeremonien, die in den Augen des Juden verpönt waren: Er machte einen Teig aus Staub und Speichel und bestrich die Augen des Blindgeborenen, ja er befahl dem geheilten Lahmen, sein Bett in der Stadt oder doch in den Bethesdahallen herumzutragen. Diese Dinge hätte Jesus recht wohl vermeiden können, und doch tat er es nicht. Man darf also den Herrn nicht als ängstlich genauen Befolger des Buchstabens ansehen. Er handelte mit größter Freiheit, auch wo er Anstoß erregen mußte [1]), wenn er nur gerechte Gegengründe hatte und das Ärgernis dem gutwilligen Zuhörer benehmen konnte — um die Bösen kümmerte er sich nicht (Mt 15, 14).

So benahm er sich nicht nur selbst, sondern er lehrte auch seine Jünger ohne Ängstlichkeit handeln. Vor seinen Augen verletzten sie — nach jüdischer Auffassung — den Sabbat durch Ährenraufen, er ließ es geschehen und verteidigt sie gegen die Pharisäer. Er verlangte von ihnen nicht die Beobachtung der traditiones patrum, trotz des Ärgernisses der Juden, sondern klärte nur die Richtigkeit solcher Freiheit auf.

---

[1]) Sehr gut sagt schon Dionysius Carthusianus, In quatuor Evangelistas enarrationes (Coloniae 1533) zu Jo 6, 4: Christus hat teilweise das Gesetz genau beobachtet, um sich als wahren Menschen zu erweisen, der unter dem Gesetz steht; bald auch hat er sich darüber hinweggesetzt, um seine Gottheit zu offenbaren.

Warum sollte er nicht auch bezüglich der dreimaligen Wallfahrtspflicht — falls es wirklich eine solche gegeben hätte — ebenso entschieden den Grundsatz verfochten haben: „Der Sabbat", in diesem Falle: das Fest, „ist um des Menschen willen da", nicht umgekehrt? War ihm das Hungergefühl Grund genug, den Sabbat zu übertreten, ja das Verbot, Schaubrote zu genießen, als unverbindlich anzusehen, wer gibt uns dann das Recht, Jesus auf einmal Skrupel zuzumuten, wenn es galt, einen oder den andern Festbesuch zu unterlassen, um nicht in Lebensgefahr zu geraten? Dem Willigen konnte er ja ein eventuelles Ärgernis ersparen durch seine Aufklärung über den Sachverhalt — siehe Jo 7, 20 ff. —, den Boshaften brauchte er ebensowenig zu berücksichtigen wie in anderen Fällen. Lebensgefahr und Ähnliches ließ man ja auch sonst gelten als Entschuldigungsgrund, von Hochfesten fern zu bleiben: Als der Erbprinz Archelaus nach einem Blutbad auf dem Tempelberg die erregte Menge trotz des nahen Osterfestes aus Jerusalem heimschickte [1]), war niemand so töricht, um des Gesetzes willen sein Leben zu riskieren. Als unter Cumanus ein jüdischer Festpilger von Samaritanern ermordet worden war, ließen Juden das Fest Fest sein und eilten nach Samaria, um unter den Samaritanern ein Blutbad anzurichten [2]). Man sieht, auch zelotisch gesinnte Juden waren nicht gar übermäßig ängstlich in der Annahme von Entschuldigungsgründen. Warum will man denn gerade aus Jesus einen überängstlichen Gesetzesbuchstabenverehrer machen? Das stimmt doch gar nicht mit dem Bilde, das die Evangelisten von ihm entwerfen!

Wie die häufigen Sabbatkonflikte dazu dienen sollten, die Jünger der Thora gegenüber freier und unabhängiger zu machen, so konnte Jesus auch sein freies Verhalten gegenüber der Wallfahrtspflicht, falls es für Galiläer eine solche gegeben hätte, gerade diesem selben Zwecke dienstbar machen. Sehr schön sagt [3]) dies schon der hl. Thomas von Aquin (In Jo 6, 4): Paulatim solvebat legem occasionem capiens a Judaica nequitia . . . innuens observantibus, quod veritate adveniente omnis cessat figura. Damit ist eigentlich auch schon jedes ernstlichere Bedenken wegen der Jünger behoben, besonders wenn wir beachten, daß nirgends zu lesen ist, daß Jesus die Apostel zurückgehalten habe. Wie zu

---

1) Ant. VII, 9, 3. 2) B. J. II, 12, 4.

3) Wortgetreu nach Chrysostomus, Hom. 42, 1; Migne, P. gr. LIX 240.

seinen „Brüdern“, so konnte er auch diesen sagen: Vos ascendite ad diem festum hunc, ego autem non ascendo (Jo 7, 8)!

Wäre es übrigens nicht möglich, daß um Jesu willen auch den Jüngern schon der Haß und die Gefahr sich nahte? Hätte man sie nicht gern mitverhaftet im Ölgarten, wenn ihnen Jesus nicht wunderbar Luft gemacht hätte (Jo 18, 6. 8; Mk 14, 51. 52)? Möglich also, daß von ihnen schon nicht mehr galt, was Jesus den Vettern sagte: Non potest mundus odisse vos: me autem odit (Jo 7, 7). Die Jünger ihrerseits waren durchaus nicht erpicht, durch Reisen nach Jerusalem sich in Lebensgefahr zu begeben (Jo 11, 8. 16), somit für Dispensgründe gewiß nicht unzugänglich.

Auch wenn ein gesetzliches Gebot zur dreimaligen Festwallfahrt bestanden haben sollte, ist es also willkürliche Engherzigkeit und ein übertriebenes, gemachtes Wesen, wenn man meint, sagen zu müssen, Jesus habe von keinem Feste fernbleiben können! Tatsächlich läßt Johannes die Todesgefahr als wohl genügenden Entschuldigungsgrund gelten für das Fernbleiben Jesu Jo 7, 1. Warum also nicht auch wir?

Es ist viel gearbeitet worden, um Schwierigkeiten zu fabrizieren. Die Gegner sind geistvoll genug, daß sie imstande wären, das ganze Kartenhaus von selbstgemachten Argumenten wegzufegen, wenn sie ein Hundertstel des Aufwandes von Scharfsinn zur Lösung der Schwierigkeiten verwenden möchten, den sie zur Schaffung derselben verschwendet haben.

h) Jo 5, 18 und 7, 20.

Im Anschluß an diese Erörterungen über die Festbesuche des Herrn sei nun jener Schwierigkeit gedacht, die wir oben vorgelegt haben (S. 158): Am Laubhüttenfeste sprach Jesus zu den Judäern: „Warum sucht Ihr mich zu töten“ (Jo 7, 20)? Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus damit den Mordbeschluß Jo 5, 18 meint, da seine Worte, mit denen er jenen Mordbeschluß als ungerecht zu erweisen wußte (Jo 7, 22—24), ganz evident eine vermeintliche Sabbatverletzung als Vorwand jenes Mordversuches zur Voraussetzung haben, die darin bestand, daß er einen Kranken am Sabbat gesund gemacht hatte, wie eben Johannes damals (5, 9) berichtet hat.

Es scheint also nicht anzugehen, dem Einwand damit die Spitze zu nehmen, daß man sagt: Da nicht bloß an jenem ungenannten Feste, sondern auch später, z. B. Mk 3, 6, Mordversuche

gegen Jesus vorfielen, so ist es ungewiß, ob hier Jo 7, 20 gerade jener von Jo 5 gemeint ist. Es handelt sich eben offenbar um einen Mordbeschluß der Judäer, denn an deren Adresse ist die Rede gerichtet.

Ist aber das der Fall, so erscheint es, möchte man meinen, unglaublich, daß jene Vorfälle aus Jo 5 noch in so frischer Erinnerung waren, daß der Heiland mit den knappen Worten Jo 7, 20 ff. darauf zurückkommen und von den Hörern verstanden zu werden hoffen konnte, falls Jo 5 ein Ostern, Jo 6 wieder ein Pascha und Jo 7 ff. erst das darauffolgende Laubhütten war. Nach eineinhalb Jahren Abwesenheit konnte Jesus vernünftigerweise nicht so sprechen, wie Jo 7, 20 berichtet, wenn er verstanden werden wollte. Zwischen Jo 7 und Jo 5 mag vielleicht eine Zeit von vier bis fünf Monaten (Pfingsten bis Laubhütten), aber jedenfalls keine anderthalb Jahre verstrichen sein.

Allein — wer sagt uns denn, daß Jesus nur die paar Worte Jo 7, 20[a] gesprochen und sich nicht vielmehr deutlicher ausgedrückt hat? Für den Berichterstatter Johannes, der nur eine dazwischen liegende Episode erzählt hat, war es genügend, mit diesem Sätzlein jenes Ereignis in Erinnerung zu bringen. Hat sich aber auch Jesus so knapp ausgedrückt? Johannes bringt ja vielfach nur Auszüge aus den Reden Jesu, und zwar besonders an unserer Stelle (vgl. 7, 28 f. 31. 33. 34. 37 ff.; 8, 12 ff.).

Woher wissen wir übrigens, daß die Leute Jesus auch sofort genau verstanden haben? Die gewöhnlichen Judäer sind tatsächlich fehlgegangen, denn sie lassen einen Mordbeschluß gar nicht gelten; ihnen kommt seine Rede ganz verrückt vor (7, 20[b]). Anders allerdings einige Jerusalemiten. Diese wissen ganz genau, was er meint und wundern sich, daß man den so frei reden läßt, dessen Tod man vorher beschlossen hatte (Jo 7, 25: Nonne hic est, quem quaerunt interficere?).

Im Munde der Jerusalemiten aber, und zwar nur einer kleinen Auslese derselben (*τινὲς ἐκ τῶν Ἱεροσολυμειτῶν*) sind jene Worte auch dann nicht befremdlich, wenn Jo 5 ein Pascha gewesen ist. Warum sollten nicht die Eingeweihten noch jenen Mordbeschluß in genügender Erinnerung behalten haben, auch wenn eineinhalb Jahre seither verstrichen waren? Wir müssen nur nicht vergessen, daß es sich damals nicht etwa bloß um einen momentanen Impuls der Erregung, sondern um einen ganz ernstlichen und im Leben Jesu wie im Verhalten der Eingeweihten tiefeinschnei-

denden Beschluß gehandelt haben muß: Propterea persequebantur — dauernde Handlung, ἐδίωκον — Judaei Jesum, quia haec faciebat in sabbato . . . (5, 16). Propterea ergo magis quaerebant — ἐζήτουν — eum Judaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo (5, 18). Jesus tat ihnen noch dazu den Gefallen, in seiner Verteidigungsrede den Anstoß nach Möglichkeit zu verstärken (5, 21. 22. 23. 26). Wie ernstlich jener Mordversuch gemeint war, folgt auch daraus, daß sich Jesus nach Galiläa zurückzog und von da an nicht mehr zu einem Feste nach Jerusalem kam, und daß jener Mordbeschluß ausdrücklich in Jo 7, 1 als zu Recht bestehend bezeichnet wird (vgl. 7, 7).

Erwies sich aber jener Beschluß noch als wirksam, so konnte Jesus auf seinen Bestand auch nach solanger Zeit noch hinweisen, wie er denn auch nicht sagt: Warum habt ihr es seinerzeit versucht, mich zu töten, sondern: warum sucht ihr mich zu töten? Es ist also nicht die Rede von einem einmaligen Faktum der Vergangenheit, sondern von einem Verhalten, das in der Vergangenheit seine Quelle (7, 21) hat, aber immer noch seine Wirkung übt.

Wie nachhaltig jener Beschluß gewesen ist, geht auch hervor aus dem Verhalten der Judäer: Von da an hefteten sie sich als Spione an die Ferse Jesu (Mk 2, 1 ff.) und verließen ihn nicht mehr. Dazu kommt noch ein Moment: Die Rache hat ein gutes Gedächtnis! In wie hohem Grad dies insbesondere von der Rache der Juden und ihrer Führer gilt, das zeigt deren Verhalten unter dem Kreuze: Am ersten Osterfeste fiel das Wort vom Zerstören und Wiederaufbau des Tempels (Jo 2, 19). Unter dem Kreuze verhöhnten sie ihn noch deswegen, und die solches taten, waren noch nicht einmal die Synedristen, sondern „die Vorübergehenden“ [1]), die ausdrücklich von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten unterschieden werden (Mt 27, 39> 41). Zwischenhinein fällt zum allermindesten ein volles Jahr mit drei ereignisreichen Festbesuchen.

Wenn ein gelegentlich gesprochenes Wort so treu im Gedächtnis blieb, sollte eine aufsehenerregende Heilung und flagrante Sabbatverletzung mit einer mehrmaligen aufgelegten „Gotteslästerung“ und dem werktätigen Mordbeschluß, der noch zu Recht bestand, nicht mindestens ebenso lang, ja länger in Erinnerung ge-

[1]) Dasselbe gilt von den falschen Zeugen Mt 26, 61.

blieben sein [1])? Aus Jo 7, 20. 25 läßt sich somit auf keinen Fall auf eine relativ kurze Zeit zwischen Jo 5 und 7 schließen.

§ 5. Tagebuch, Festkalender und Jahreslücken.

Etwas anderes ist es allerdings, wie es zunächst scheinen möchte, mit der Inkongruenz, die sich Johannes in seiner Darstellungsweise zuschulden kommen ließ, wenn Jo 5 als Purim, Ostern, Pfingsten, Laubhütten oder Tempelweih des zweiten, Jo 6, 4 als Ostern und Jo 7, 2ff. als Laubhütten des dritten Lehrjahres Jesu aufzufassen ist. Es will uns in der Tat unerträglich vorkommen, daß mitten zwischen Tagebuch (Jo 1 u. 2) und Festkalender (Jo 7—12) zwei erratische Blöcke („Ostern" 5 und Ostern 6) aus zwei ganz in der Versenkung gebliebenen Wirkungsjahren eingekeilt worden sein sollten!

a) Inkongruenz des Erzählungsplanes.

Würde das Johannesevangelium allein auf uns gekommen sein, so wäre es wirklich einigermaßen schwierig, aber auch dann keineswegs unmöglich, den Eindruck dieses Bedenkens zu beheben. So aber steht uns zur rechten Beurteilung die zweifellos richtige Erkenntnis zu Gebote, zu deren Vertiefung gerade Belser sowohl in seiner Einleitung wie in jüngsten Arbeiten [2]) so erfolgreich beigetragen, daß nämlich Johannes mit steter Rücksicht auf die Synoptiker, speziell auf den Markusbericht, geschrieben hat [3]) und somit auch nur mit steter Befragung dieser seiner Vorgänger richtig verstanden werden kann. Die Rätsel und Dunkelheiten der Synoptiker zu beheben, die Glieder zu bezeichnen, in denen der Torso der synoptischen Erzählung des Lebens Jesu in seine eigene Kette von Einzelepisoden eingehängt werden müßte, ist ein sehr sorgfältig verfolgter Nebenzweck der johanneischen Berichterstattung. Demgemäß wird seine Kette von Episoden engmaschig, wo er einen Einschub nicht dulden möchte, dagegen weitabstehend in ihren Gliedern, wo er dem Stoffe der Synoptiker Raum schaffen will.

Da nun der Schein so groß war, daß nach synoptischer Darstellung die Lehrtätigkeit Jesu in Galiläa begonnen haben müsse — man beachte besonders die verführerisch enge Verknüpfung der

---

1) Vgl. die Rückbeziehung von Jo 11, 37 auf Jo 9 über Tempelweih hinweg. P. Dausch in: BZ VIII (1910) 382.

2) Theologische Quartalschrift XCV (1913) 323 ff.; XCVI (1914) 1 ff.

3) Vgl. Cladder in: Stimmen aus Maria Laach LXXXVII (1914) 136 ff.

Versuchungsgeschichte mit der galiläischen Wirksamkeit beim „Historiker“ Lukas (4, 13. 14) und das verfängliche incipiens a Galilaea usque huc ebendesselben (23, 5) — so legt Johannes seine beiden einleitenden Erzählungszyklen (1, 19—4, 54), solange es anging, in die enggeschlossene Kette eines Tagebuches, nachdem er sorgfältig die Stelle markiert hatte, wo seine Erzählung in den Vorbericht vom Täuferwirken einzugliedern ist, wie er sich bei Lukas und Parallelen findet. Man vergleiche folgende Gegenüberstellung:

Lk 3, 15. 16.	Jo 1, 19. 20. 26. 27.
διαλογιζομένων . . . αὐτῶν περὶ Ἰωάννου, μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός, ἀπεκρίνατο· ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς, ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ.	*ἀπέστειλαν πρὸς αὐτόν . . . σὺ τίς εἶ; καὶ ὡμολόγησεν . . . ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός. ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι . . . ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος, ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος.*
Lk 3, 21. 22.	**Jo 1, 31. 32. 34.**
ἐγένετο δὲ . . . Ἰησοῦ βαπτισθέντος . . . ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . ὡς περιστεράν . . . καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι· σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός.	*ἵνα φανερωθῇ . . . ἦλθον ἐγὼ . . . βαπτίζων. τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ . . . καὶ μεμαρτύρηκα, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.*
Lk 3, 16.	**Jo 1, 33.**
αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ.	*οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*

Durch die Zitierung des Wortlautes der Synoptiker hat Johannes die Stelle weithin sichtbar markiert, wo sein erster Erzählungskreis zwischen den der Synoptiker eingreift. Indem er daran ein förmliches Tagebuch reiht, schließt er ein Einzwängen des späteren Synoptikerberichtes vollkommen aus bis zum Beginn der judäischen Wirksamkeit inklusive (3, 22). Da er künftighin unmöglich mehr einen Tagebuchbericht bieten kann, notiert er dort, wo er diesen verlassen muß (3, 22 ff.), sofort, daß man an dieser Stelle ja nicht etwa schon den synoptischen Stoff der galiläischen Predigttätigkeit einfügen dürfe (indem er betont, Johannes habe damals noch getauft und für Jesus gezeugt, 3, 23—36), um dann sofort gewissenhaft jene Reise zu erzählen, die mit dem synoptischen Rückzug nach Galiläa identisch ist (4, 1 ff.). Nachdem er nochmals sorgfältig hervorgehoben hat, jene Reise sei nicht etwa lange in Sychar unterbrochen worden (4, 43[a]), wiederholt er abermals zu

eben dem Zweck das Reiseziel Galiläa (4, 43[b]) und motiviert umständlich die Verlegung des Schauplatzes in dieses unebenbürtige Gebiet, eine sehr deutliche Ergänzung zu Mt 4, 14—16.

Damit bezeichnet er die Stelle, wo in seine Erzählung ein Großteil des Synoptikerberichtes einzuschieben ist, und bestätigt dies noch ausdrücklich, indem er uns 4, 45 klar genug sagt: Hiermit beginnt das Wirken Jesu in Galiläa; hierher gehört, was Matthäus, Markus, Lukas davon zu berichten wissen. Dabei unterläßt er es nicht, wie schon früher (2, 11—23), so hier neuerdings (4, 54) die gesamte Wundermasse der Synoptiker ausdrücklich als der Folgezeit angehörig zu charakterisieren.

Wenn dann jemand noch erwarten würde, es werde nun in ebenso eng geschlossener Folge die Erzählung weitergeführt werden, wie sie tagebuchförmig begonnen, so müßte es nur jemand sein, der gar nicht beachtet, daß Johannes schon angefangen, die Maschen sehr weit zu dehnen, indem er eine langdauernde, weil äußerst erfolgreiche Tätigkeit Jesu in Judäa mit kühnen Strichen gezeichnet und uns durch sein Wort 4, 35 bereits ins nächste Jahr hinübergehoben hat. Es müßte jemand sein, der sich ein Wandern Jesu im Tempo eines Schnelläufers in den Kopf gesetzt hat, wenn er übersehen sollte, daß für die Erzählung der Synoptiker über Galiläa eine mindestens ebenso lange Zeit erforderlich ist wie für den Aufenthalt in Judäa, für den Johannes mit wenigen Versen sein Auslangen hatte!

Schon dadurch, daß Johannes die Verlegung des Schauplatzes von Judäa nach Galiläa nach zwei Seiten hin an zwei Stellen (4, 1—3; 4, 43—45) motiviert, zeigt er dem Leser klar, daß er nicht von einem Unternehmen etlicher Tage, sondern von einer definitiven Maßregel spricht, wenn er sagt: „Jesus ging fort nach Galiläa." Der Leser weiß daraus: Johannes hat hier nichts anderes vor Augen, als den Beginn der großen, aus Matthäus wohl bekannten galiläischen Lehrtätigkeit. In dieser Erkenntnis wird jeder bestärkt durch den unmittelbar anschließenden Hinweis auf den Beginn der galiläischen Wundertätigkeit (4, 54).

Da somit ein denkender Leser die Lektüre von Kapitel 4 mit der festen Erkenntnis beendet, der regelmäßige Schauplatz des weiteren Wirkens sei Galiläa, so kann er 5, 1 nicht anders fassen denn als ein Fest, das mitten in diesen Aufenthalt hineinfällt. Er kann unmöglich vermuten, daß das ungenannte Fest schon den nächsten Wochen angehört, da er Jesus im gegenwärtigen Stadium

pharisäischer Feindseligkeit, die ihn eben aus Judäa vertrieb, eine sofortige Rückkehr nicht zumuten kann, es sei denn zu einem Fest, zu dem jeder Fromme Galiläas aus Religiosität sowohl wie unter dem Drucke der Sitte nach Jerusalem wallte: Ostern[1]). Das Gefühl engster Angliederung an die judäische Tätigkeit kann hier in einem denkenden Leser vom Verfasser unmöglich mehr vorausgesetzt werden.

Sollte er für die Folge (Jo 6) eine Steigerung dieses Hastgefühles vermuten? Gewiß nicht! Wenn er wieder von einem Feste schrieb, so konnte der Leser im schlimmsten Falle an eines der nächstfolgenden Hochfeste denken, und weil er solches eben vermieden wissen wollte, schrieb er hier ausdrücklich: Pascha, das Fest der Juden (6, 4). Daß ihm ein Kritiker ferner Jahrhunderte diese Festbestimmung nicht glauben würde, war denn doch für einen Johannes an sich schon nicht naheliegend und um so unwahrscheinlicher, als er uns durch die folgende Erzählung vom Brotwunder evident so ziemlich an das Ende des synoptischen Berichtes über die galiläische Lehrtätigkeit stellt: Da sowohl bei Matthäus wie bei Markus diesem Wunder nur mehr der Streit über die Reinigungen folgt, und dann bereits die Reise nach Tyrus, Sidon und Dekapolis (Mt 15, 21 ff.; Mk 7, 24 ff.) den Schluß der galiläischen Gnadenzeit als definitiv kennzeichnet; da ebenso, ja noch deutlicher, bei Lukas das Brotwunder den Schlußpunkt dieser Wirksamkeit bildet, indem sich unmittelbar daran schon die Szene von Cäsarea Philippi anschließt, deren Zugehörigkeit in eine spätere Zeit bei Mt—Mk evident ist: so mußte die Wiederholung dieses dreifachen Berichtes von der Brotvermehrung nach dem Urteil eines mit den Verhältnissen so vertrauten Autors, wie es Johannes war, unbedingt genügen, den Leser zu belehren: dieses Ereignis fällt ganz nahe an den Abschluß der großen galiläischen Lehr- und Wunderperiode. Es kann daher dem Verfasser unmöglich die Befürchtung zugemutet werden, daß seine Tagebuchblätter in Kap. 1 und 2 noch so stark nachwirken könnten, daß ein Leser nach den dehnbaren und wirklich von enger Angliederung weit entfernten späteren Zeitangaben (4, 35; 4, 43 ff.; 5, 1) bei einiger Kenntnis der Synoptiker auf den unsinnigen Gedanken verfallen könnte, die Worte 6, 1. 2 müßten so notwendig von einer allernächsten Zeit verstanden werden, daß die Angabe des Evan-

---

[1]) Würde man 5, 1 für Laubhütten halten wollen, so wäre natürlich die Lücke vorher noch weiter.

gelisten: „Es war aber nahe Ostern, das Fest der Juden“ nur aut einem Irrtum beruhen könne. Daß seine Darstellung irre führen könne, ja müsse, das konnte dem Verfasser auch nicht einmal wahrscheinlicherweise in den Sinn kommen, da er doch alles tat, durch seine — die vierte! — Wiederholung des Brotvermehrungsberichtes die Zeitlage als die des Abschlusses der galiläischen Tätigkeit zu statuieren. War aber bis daher ein Zweifel — nach Johannes — nicht möglich, so konnte es doch offenbar nicht verfänglicher werden, wenn er im folgenden noch drei Feste aufzählte, die er überdies gewissenhaft benannte und als die nächstanschließenden Hochfeste bezeichnete, wobei er zudem von seinen Lesern voraussetzen durfte, daß ihnen das lukanische Zeugnis über die Häufung der Jerusalemreisen der letzten Zeit des Lebens Jesu (Lk 9, 51) nicht unbekannt sein werde.

Es ist daher ein totaler Anachronismus, wenn man heute, weil man Jo 6 nicht als Pascha brauchen kann, die Darstellungsweise des überlieferten Johannestextes als ungeschickt oder irreführend bezeichnen möchte für den Fall, daß Jo 6, 4 trotz allem echt sein sollte.

Vielleicht wird man mir einwenden, es gehe nach bekanntem hermeneutischen Grundsatz nicht an, in der Erklärung eines Buches über dieses hinauszublicken; jedes Werk sei vielmehr zunächst aus sich selbst zu erklären. Allein dieser Grundsatz gilt nur insoweit, als es sich nicht um Aussagen handelt, bei denen der Verfasser selbst offensichtlich über sein Buch hinausgeblickt hat. Bei einem Autor aber, der auf Schritt und Tritt in seiner Erzählung Berichte als bekannt voraussetzen muß, die den seinen so vielfach kreuzen, wie Matthäus — Markus — Lukas seine eigene Darstellung, bei einem Autor, der data opera darauf ausgeht, jene seine Vorgänger einerseits vor Mißdeutung zu schützen, anderseits als Ergänzungen seiner eigenen Geschichte ins Gedächtnis zu rufen, gilt diese Regel gewiß nicht, wenigstens nicht in den Berührungspunkten mit den Parallelberichten.

Dem Gebote, für sich selbst verständlich zu bleiben, ist aber Johannes immerhin in so ausreichendem Maße nachgekommen, daß wir auch ohne Kenntnis und ohne Beachtung der Synoptiker aus seinem Berichte genügend erkennen, daß sein tagebuchartiger Anfang keine Interpretationsnorm der späteren, und sein schließlicher Festkalender kein Korrektor der in der Mitte beider stehenden Erzählungszyklen sein soll. Das Tagebuch lockert sich nämlich

sehr rasch. Nach dem letzten Ansatz von drei Tagen fehlt schon jede Zeitangabe über die Dauer des Hochzeitsfestes (2, 1). Die sehr beiläufige Einschätzung des kapharnaitischen Aufenthaltes — „nicht viele Tage" (2, 12) — mutet durchaus nicht straffer an. Auch das *ἐγγὺς ἦν* (2, 13) ist sicher kein scharf umschnittener Termin. Für die Bemessung der Dauer des Jerusalemaufenthaltes steht nur die beiläufige Erwähnung zahlreicher Wunder (2, 23; 3, 2) und einer Nacht (3, 2) zu Gebote. Das *μετὰ ταῦτα* 3, 22 sagt ebensowenig über den genauen Termin des Beginnes der judäischen Periode, als die folgenden Zeilen einen sicheren Maßstab bieten über das Ende derselben. Das versteckte Wort von den „vier Monaten bis zur Ernte" gestattet einen Spielraum von Wochen, wenn nicht Monaten, und die Nichtbenennung des Festes 5, 1 nach der völlig terminlosen Erwähnung des galiläischen Wirkens ist nicht darnach angetan, den Gedanken zu befördern, daß wir es mit einem Autor zu tun haben, der als Tagebuchführer begann und nun wenigstens als pedantischer Festbesuchschronist fortsetzen wolle. Warum man ihm also weniger glauben dürfe, wenn er 6, 4 ein Pascha nennt, wie wenn er 7, 2 ff. ein Laubhütten und dann wieder Tempelweih und Ostern anführt, das ist denn doch nicht einzusehen; jedenfalls hat sich der Verfasser derartig launische Leser nicht prophezeien können.

Es ist also gewiß nicht die Schuld des Evangelisten, wenn jemand meint, nach Ostern Jo 2 und Ostern oder Pfingsten Jo 5 müsse „die Erwähnung eines abermaligen Osterfestes 6, 4 völlig unerwartet kommen und den Leser geradezu aus der Fassung bringen" [1]).

Allerdings, wenn man sich trotz Kapitel 1, 3, 4 u. 11 in den Kopf setzt, Johannes habe eigentlich eine Heortologie des Lebens Jesu bieten wollen; wenn man diktiert, daß der Galiläer ebenso strikt wie der Jerusalemite im Tempel seine drei Feste feiern mußte; wenn man dem Evangelisten nicht glaubt, daß die Szene am Jakobsbrunnen vier Monate vor Mai stattfand; wenn man, je nachdem man es braucht, die Wochen in Judäa bzw. in Galiläa kautschukartig preßt oder dehnt; wenn man den Johannesjüngern nicht glaubt, daß Jesus einen stärkeren Zulauf hatte als Johannes, und die „Spione" der Pharisäer (4, 1) unsinnigster Meldungen beschuldigt, und dem Täufer trotz Jo 3, 23 ff. verbieten

---

1) B E 201.

möchte, für Jesus zu arbeiten bis zum letzten Atemzug; wenn man absichtlich ignoriert, daß Johannes zwischen 4, 54 und 6, 1 die ganze galiläische Lehrtätigkeit eingeschlossen wissen will, und daß er dies seinem aufmerksamen Leser durch die ständigen Verweise auf die Synoptiker, besonders zuletzt auf den Beginn und im Berichte Jo 6 (60. 66. 67) auf das Ende des Wirkens Jesu in Galiläa, in sehr angelegentlicher Weise zu verstehen gibt: dann wird man ja freilich durch ein neues Ostern 6, 4 außer Fassung kommen, aber man hat kein Recht mehr, von einer „mehr als auffallenden Art der Geschichtsdarstellung" zu sprechen. Auffallend ist vielmehr eher die Kühnheit, mit der sich solch ein verirrter Tourist über die mangelhafte Markierung beklagt, nachdem er jene Wegzeichen, die — allerdings nicht in überflüssiger Fülle — vorhanden waren, verachtet und gemeint hat, leichter zum Ziel zu kommen, wenn er seinem eigenen Orientierungssinne folgt.

Aber die klaffenden Lücken zwischen Jo 5—6—7! Ist es nicht unerträglich, wenn zwischen Kapitel 5 und 6 ein volles Jahr übersprungen wird, nachdem vor Kapitel 5 ohnehin schon mindestens etliche Monate ignoriert worden und nach Kapitel 6 abermals ein halbes Jahr vollständig übergangen wird? Ist denn das nicht eine ganz unproportionierte Schilderung des Lebens Jesu?

Dieser scheinbar bestechende Einwand beruht auf einer totalen Verkennung der schriftstellerischen Eigenart des Johannesevangeliums. Johannes will ebensowenig eine zusammenhängende Geschichte des Lebens Jesu bieten als er Heortologe sein will. Nicht das Wirken Christi zu erzählen, sondern aus dem Leben Jesu zu schöpfen ist seine Absicht. Ihn bekümmern die einzelnen Ereignisse, die er für seinen Zweck brauchen kann; wie diese Episoden dann untereinander zusammenhingen, was zwischen ihnen vorfiel, das berührt ihn sehr wenig. Er bietet Erzählungsringe, hängt sie aber nur sehr dürftig aneinander; nicht in der Art einer Kette schlingt sich Glied in Glied, sondern nach Art einer Halsschnur reiht sich Perle an Perle am schmalen Bindfaden unscheinbarer Zeitangaben.

Johannes erzählt das Zeugnis des Täufers vor dem Synedrium, dem Volk und Jesu ersten Jüngern. Das Bindemittel zwischen den einzelnen Etappen bilden kurze Zeitangaben: am ersten Tag, am nächsten Tag.

Dann erzählt er die ersten Selbstoffenbarungen Jesu im trauten Jüngerkreis in Wort und Tat. Das Bindemittel ist eine kurze Zeitangabe: am dritten Tage, nach drei Tagen.

Dann erzählt er die erste Selbstoffenbarung vor der ganzen Nation und vor dem Feind. Das Bindemittel ist die dürftige Notiz „nicht viele Tage“ und die Zeitbestimmung: Pascha.

Daran reiht er mit einem losen *μετὰ ταῦτα* das herrliche Zeugnis des treuen Brautführers (3, 22—36). Im folgenden genügt ihm die unbestimmte Wendung: „Als nun der Herr erkannte“ (4, 1) für die Anreihung der neuen Erzählungsperle; denn eine gelegentliche absolute Zeitangabe (4, 35) ersetzt ihm alles weitere. Wenn er mit 4, 43—45 ebenso wie in 3, 22—24 für einen Hintergrund seiner Bilder sorgt, so ist es wie in 7, 1 nur die Nebenrücksicht auf die Angliederung des synoptischen Materials, die ihn dazu nötigt. Sonst aber hat er von 5, 1 an nur mehr ganz abgeschnittene, scharfbehauene Steine, Einzelereignisse, die lediglich nach chronologischen Angaben gereiht sind: 5, 1 ein Hauptfest; 6, 4 Ostern; 7, 2 Laubhütten; 10, 22 Tempelweihe; 11, 55 Ostern. Was dazwischen lag, existiert für ihn nicht. Nur den Schauplatz nennt er davon (7, 1; 11, 54) und auch das nicht immer: Was zwischen Laubhütten und Tempelweih geschah, wo Jesus diese Zeit verbrachte, dafür hat Johannes keine Silbe!

Es ist das nicht unwichtig. Man wendet nichts ein dagegen, daß Johannes über die Zeit zwischen Laubhütten und Tempelweih vollständig versagt; aber man kann es ihm nicht verzeihen, daß er über die Ereignisse zwischen Jo 5 und 6 schweigend hinweggeht, anstatt daß man aus solchen Beispielen lernen würde, vom Verfasser nicht mehr zu verlangen, als sein Zweck ihm auferlegt.

Übrigens hat uns Johannes in 6, 1 doch wenigstens eine dürftige Andeutung über das Vorhandensein einer zwischen den Festereignissen der Kapitel 5 und 6 liegenden Tätigkeit und deren Schauplatz gegeben, während beides in 10, 22 gänzlich fehlt! Hiermit kommen wir zum zweiten Punkte der in Jo 6, 1 liegenden Schwierigkeit: Die sprachliche Unbeholfenheit des Verses.

b) Ungeeignetheit des Ausdruckes von Jo 6, 1.

Man findet es unstatthaft, daß Johannes ohne Bedenken schreiben konnte: Jesus ging hinweg von Jerusalem über das Meer von Tiberias. Dieser sprachliche Ausdruck sei wegen Mangels jeglicher Andeutung einer Zwischenperiode ein Verstoß schlimmster Art, wenn zwischen Jo 5 und 6 eine Wirksamkeit von Jahresdauer eingefügt werden müßte.

Hat nun aber Johannes von einem Wirken Jesu zwischen

dem ungenannten Feste (Kap. 5) und dem Pascha (Kap. 6) nicht doch eine Andeutung gegeben? Ei gewiß! Wenn er nämlich schreibt: „Nachher ging Jesus weg über das galiläische Meer von Tiberias; es folgte ihm aber viel Volk, da sie beständig die Wunder sahen, die er an den Kranken zu wirken pflegte“ (6, 1. 2), so mußte sich doch jeder Leser sagen, daß weder Jesus noch die Volksmenge in einem Boote von Jerusalem nach dem nordöstlichen Ufer des örtlich weitentlegenen Sees von Tiberias gefahren ist, sondern daß zwischen diesem und dem vorhergehenden Ereignisse, wie eine große geographische Entfernung, so eine nicht unbedeutende zeitliche Distanz anzunehmen ist, die mit einer intensiven Lehr- und Wundertätigkeit vor einer großen Volksmenge ausgefüllt wurde (6, 1 f.), und zwar einer Wirksamkeit, die nicht etwa in Jerusalem und Judäa, sondern der Hauptsache nach in Galiläa stattgefunden haben muß, da es doch klar ist, daß Jesus nicht mit Scharen bis zu 5000 Mann (Jo 6, 10) von Ort zu Ort und Land zu Land, von Jerusalem nach Tiberias gezogen sein kann, ohne von seiten der wachsamen römischen Behörde ernstlich behelligt zu werden.

Es ist zwar sehr wahrscheinlich, daß unter dieser enormen Menge auch nicht wenige Judäer waren, namentlich auch solche, welche gleich den jerusalemitischen Pharisäern mit der Ausdauer des Hasses Jesus seit 5, 1 verfolgten — der Stimmungsumschwung 6, 14 > 6, 30. 31 fordert das Vorhandensein eines solchen Fermentes unbedingt; wenn aber Belser[1]) dem Anscheine nach diese Judäer als „großen Teil“, ja offenbar als Großteil der Zuhörerschaft betrachtet, so ist dies eine durch nichts zu rechtfertigende Annahme. Denn daraus, daß als Motiv des Anschlusses einer so großen Schar nur Krankenheilungen, nicht aber auch Totenerweckungen genannt werden, folgt absolut nicht, daß nicht schon eine solche anderswo (Naim) und vor einem andern Publikum vorgefallen war. Ja, selbst wenn ein Teil des damaligen Volkes Zeuge derselben gewesen sein sollte, brauchte sie keineswegs erwähnt zu werden, da Totenerweckungen eben nicht zu den tagtäglichen Wundern Jesu gehörten, von denen hier die Rede ist (*ἑώρων — ἐποίει*).

Daß es sich 6, 66 der Hauptsache nach um den Abfall der Galiläer handelte, folgt ja klar genug aus dem folgenden Verhalten des Herrn gegen dieses bisher bevorzugte Viertel: Er kehrte

---

1) Das Zeugnis des vierten Evangelisten 50 ff.

ihm, allerdings erst nach neuen unerquicklichen Szenen (Mt 15, 1 ff.), den Rücken und lehrte von da an nie mehr im Lande, auch wenn er es — quasi in occulto — auf dem Weg nach Süden passieren mußte (Mk 9, 30 > 10, 1). Es müssen also Galiläer gewesen sein und nicht Judäer, die Jesus durch jenen Massenabfall zu seinem Strafverfahren gegen Galiläa gezwungen haben.

Wenn aber dem so ist, dann kann Johannes mit seinem ἀπῆλθεν nicht Jerusalem als Ausgangspunkt der Abreise 6, 1 gemeint haben, sondern nur jenes Gebiet, von dessen angelegentlichen Missionierung er vorher (4, 43 ff.) in einer Weise zu sprechen begonnen hatte, daß jeder Leser vermuten mußte, daß nun der Evangelist darüber im Kommenden einläßlicher handeln wolle, solang, bis uns eine der einleitenden Bemerkung ebenbürtige, bündige Mitteilung über das Ende dieser so feierlich angekündigten Wirksamkeit begegnen werde. Bis dahin schwebte dem Verfasser als selbstverständlicher Schauplatz eben dieses Galiläa vor Augen, und er durfte voraussetzen, vom Leser ebenso verstanden zu werden, auch wenn er nach dem Erstlingswunder (4, 46 ff.) eine Festwallfahrt nach Jerusalem erzählte, deren jähes Ende er noch dazu deutlich genug machte (5, 18. 38. 40. 44. 47). Denn gesetzliche oder auch freigewählte Festwallfahrten bedeuten doch selbstverständlich ebensowenig für Jesus eine Preisgabe seines gewohnten, noch nicht lange bezogenen Wirkungskreises, als sie bei einem Alltagsgaliläer eine Preisgabe seines sonstigen Wohnortes bedeuteten. Zum Feste ging man, um von ihm nach kurzem wieder zu der gewohnten Tätigkeit zurückzukehren und sie fortzusetzen, als wenn nichts dazwischen geschehen wäre.

Einem Johannes, der in Galiläa aufgewachsen, solche Frömmigkeitsreisen jährlich mitgemacht hatte, und dem das Leben Jesu gegenwärtig war, nicht wie er es bruchstückweise erzählte, sondern wie es sich der Wirklichkeit nach abgespielt hatte, ist wohl kaum ein Verdacht aufgestiegen, daß jemand diese unfreundlich beendete Festwallfahrt als einen totalen Bruch mit der kurz vorher begonnenen galiläischen Tätigkeit auffassen könnte. Darum schreibt er ganz unbefangen: ἀπῆλθεν ohne terminus a quo, und er drückt sich so eigentümlich aus, daß es gewiß ist, daß ihm kein anderer Ausgangspunkt jenes ἀπῆλθεν vorschwebte als Galiläa. Hätte er an eine Abreise von Jerusalem gedacht, so hätte er doch unmöglich schreiben können: „Und er ging fort auf das jenseitige

Ufer des Meeres von Galiläa ...“ Mindestens hätte er einschalten müssen: Und zurückgekehrt, ging er weg über ... Eine Reise von Jerusalem über das galiläische Meer bewegt sich von Süd nach Nord; aus den Synoptikern wissen wir, daß jene Überfahrt etwa von West nach Ost erfolgte.

Schwebt dem Verfasser aber eine Überfahrt von Galiläa nach Osten vor, dann ist die Ausdrucksweise tadellos; dann erklärt sich sogar recht gut die eigenartige Doppelbezeichnung des Sees. Wenn Johannes die galiläische Tätigkeit lebhaft vor Augen hatte, so floß ihm wie von selbst die Benennung „Meer von Galiläa“ in die Feder: Nach einer langen, intensiven Arbeit in Galiläa verließ er jetzt das Land und fuhr hinüber über das Meer von Galiläa, das nach Tiberias sich nennt. Daß sich des Verfassers Geist mit der galiläischen Wirksamkeit beschäftigte, wird ja auch noch durch die Wahrnehmung glaubhaft, daß er auch gleich nach dem zu erzählenden Wunder wieder von einem Wandeln in Galiläa spricht (7, 1), wobei wir jenes *περιεπάτει* ganz wohl mit Belser im Sinne eines „er fuhr fort, in Galiläa zu wandeln“ auffassen dürfen.

War aber *περιεπάτει* in 7, 1 die Fortsetzung des galiläischen Lehramtes, dann kann ihm 5, 1 nicht als Abbruch desselben gegolten haben, sondern nur als eine kurze unterbrechende Episode, eben als eine gewöhnliche Festwallfahrt.

Je genauer wir also die johanneische Darstellung studieren, desto mehr verliert 6, 1 alles Befremdliche auch bei Annahme einer Zeitdistanz von einem vollen Jahr zwischen Jo 5 und 6. Wenn man übrigens selbst im besten Falle mit den Vertretern der Einjahrshypothese zwischen Jo 5 und 6 einen Zeitraum von mindestens 4 Monaten einschalten muß (vgl. BE 205), so ist auch schon nicht mehr einzusehen, warum die Darstellung eine Distanz von einem Jahre durchaus nicht mehr vertragen sollte, zumal Johannes selbst durch das gleichfolgende *ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* für die Lösung aller irgendwie berechtigten Zweifel in bündigster Weise Sorge trägt. Nur wenn man in 6, 4 willkürlich das *τὸ πάσχα* streicht und der Zeitangabe das Rückgrat ausbricht, dann können Zweifel entstehen; aber dafür ist doch nicht Johannes verantwortlich, sondern seine Verbesserer, denen 6, 1 zu unklar ist, und die dann auch wieder in einem Atem in 6, 4 für eine Vermehrung der Unsicherheit nach Kräften sorgen zu müssen glauben.

---

8. Kapitel.

Schlußbemerkung.

Damit glaube ich die Besprechung der gegen eine mehr als einjährige Lehrtätigkeit Jesu, unter Voraussetzung des chronologischen Charakters des Johannesevangeliums, vorgebrachten Bedenken schließen zu dürfen. Was immer ich als eine nennenswerte Schwierigkeit empfunden habe, ist von mir ausführlicher als von anderen geprüft worden. Sollte jemand noch irgend etwas vermissen, so stehe ich ein andermal gern zur Verfügung. Nur kann man nicht in einem Buche alles sagen. Daß ich auf das Wort vom pontifex anni illius (Jo 11, 51) nicht weitläufig eingehe, wird mir wohl auch ein überzeugter Anhänger der Einjahrstheorie nicht verargen. Denn es beweist gar nichts. In jedem Falle bezeichnet es das Todesjahr Christi, dem Kontext nach das Jahr, in dem Kaiphas jenes berüchtigte „Jesuitenprinzip" ausgesprochen, daß das Volkswohl einen Justizmord zu rechtfertigen vermag. Daß aber jenes Jahr auch die Zeit des ersten Auftretens Jesu miteinschließe, das ist jedenfalls nirgends gesagt, und im vorhinein solches anzunehmen, ist bei Johannes, der gefährlichsten Klippe der Einjahrshypothese, geradezu ein Faustschlag gegen das, was man sonst wissenschaftliche Forschung nennt. Stände das Wort bei Lukas, so wäre es eine ernstlichere Schwierigkeit; denn es würde dann der Eindruck, daß Lukas nur ein Jahr des Wirkens Christi kennt, um des Datums 3, 1 willen allzusehr verstärkt. Bei Johannes aber, der für die Einjahrstheorie nur Verlegenheiten bringt, der auch historisch den Sturz derselben herbeiführte, darf dem Worte keine andere Beziehung zugesprochen werden als die auf das Datum des prinzipiellen Todesurteils über Jesus. Wie vorsichtig man sein muß mit Schlüssen aus einzelnen Zeitangaben, gesteht man ja doch allgemein zu bei der Erklärung des lukanischen sub principibus sacerdotum Anna et Caipha (3, 1). Warum aber dann nicht auch an unserer Stelle?

Daß ich also diese Schwierigkeit nicht ernster nehme, dafür hoffe ich Pardon. Unverzeihlich aber wäre es, würde ich ein anderes Bedenken unberücksichtigt lassen, das heute auch nicht direkt für die Einjahrstheorie interessierte Kreise ergriffen hat[1]: die Unvereinbarkeit einer gleichzeitigen Wirksamkeit des Täufers und des Heilandes mit dem Glauben des ersteren an Jesu Messianität.

---

[1]) C. Clemen, Die Entstehung des Johannesevangeliums 63 f.

Da aber Hubert Klug darin die eigentliche Hauptstütze seines Systems zu erblicken scheint, so ist es wohl angezeigt, diesen Punkt für den zweiten Teil unserer Untersuchungen aufzusparen, wo wir von der Einjahrstheorie handeln, insoweit sie auf der Preisgabe der geschichtlichen Ordnung des vierten Evangeliums beruht. Da sich übrigens Klug Belsers Argumente ganz zu eigen macht, so wird letzterer dabei reichlich berücksichtigt werden können.

Unter den „Beweisen", die Belser immer wieder urgiert, figuriert an letzter Stelle das Datum des Todes Jesu. Es ist ihm ausgemacht, daß der 14. Nisan des Jahres 33 ein Freitag, der 15. Nisan ein Samstag war[1]). Damit wäre erwiesen, daß Jesus schon im Jahre 30 gestorben ist. Das bedeutet aber für uns so wenig eine Schwierigkeit, daß wir gerade das Jahr 30 überall als Todesjahr gelten ließen. Zu all dem ist diese Voraussetzung ganz und gar nicht unbestritten, sie wird vielmehr ernstlich als schlankweg ausgeschlossen hingestellt[2]). Wir dürfen daher um so ruhiger das Argument solange beiseite lassen, bis Belser mit seiner Behauptung bei den Chronologen mehr Erfolge erzielt haben wird.

Ziehen wir aus den bisherigen Untersuchungen den Schluß, so hat sich gezeigt, daß sehr gewichtige Gründe dafür sprechen, daß Jesus bedeutend länger als ein Jahr, jedenfalls nicht kürzer als zwei volle Jahre sein Lehramt ausübte. Die Daten Jo 2, 20; 4, 35; die Unmöglichkeit, alles dies zwischen Ostern Jo 2 und einem eventuellen Pfingstfeste Jo 5 einzureihen, was nach Johannes und den Synoptikern in dieser Zeit untergebracht werden muß; das Ostern Jo 6, 4 zwingen unabweislich dazu. Der übrige Befund läßt sich sehr gut damit vereinigen.

Was gegen die Annehmbarkeit der Mehrjahrstheorie bisher vorgebracht wurde, ist zum allermindesten unerwiesen. Vom rein wissenschaftlich-exegetischen Standpunkt aus ist die Einjahrstheorie unannehmbar, solange das Johannesevangelium als einheitliches, auf geschichtliche Treue anspruchenhebendes Werk anerkannt wird.

Wie sich die Frage stellt, wenn die geschichtliche Ordnung des letzten Evangeliums in Diskussion gezogen wird, ist Gegenstand des zweiten Teiles unserer Untersuchungen.

---

1) Siehe z. B. Theologische Quartalschrift XC (1908) 618 f.

2) Siehe darüber z. B. Westberg, Die biblische Chronologie 111 f. 169 f. und Bach, Monatstag und Jahr des Todes Christi, Freiburg i. Br. 1912, 42 ff.

II. Teil.

Die Einjahrshypothese unter Preisgabe der chronologischen Ordnung des Johannesevangeliums.

Einführung.

Von Soden und Vogels haben eigentlich erst einen Anfang damit gemacht zu zeigen, welch einen unheilvollen Einfluß Tatian mit seinem Diatessaron in textgeschichtlicher Beziehung ausgeübt hat. Trotzdem ist schon heute das Ergebnis ein derartiges, daß der Schluß nahe liegt, Tatians Werk habe in den auf ihn folgenden Zeitabschnitten bisher gar nicht geahnte Wirkungen hervorgebracht. Zu demselben Resultat führt uns ein flüchtiger Blick über die Evangelienharmonistik bis ins späte Mittelalter hinein.

Wenn wir absehen vom hl. Augustinus, der uns mehr einen Abriß der Prinzipien für eine richtige Harmonisierung der evangelischen Erzählungen denn eine Harmonie gegeben und uns dadurch freilich von Tatian geistig emanzipiert hat, so steht die ganze Reihe der Harmonisierungsversuche in den ersten Jahrhunderten in weitem Umfang, in kleineren, aber immerhin beachtenswerten Abschnitten aber noch bis auf die neuere Zeit unter dem verführerischen Einfluß der tatianischen Umordnung der evangelischen Chronologie.

Petrus Comestor († 1178) z. B. folgt in seiner Historia Scholastica[1]) ausnahmslos der Ordnung Tatians, und sein englischer Zeitgenosse, der Prämonstratenser Zacharias von Goldsboroug (Chrysopolitanus) ebenso[2]). Die Brücke zwischen Tatian und seinen mittelalterlichen Schleppträgern bildet der Codex Fuldensis, dessen Einfluß im Mittelalter ein mindestens gleich großer gewesen ist wie im kirchlichen Altertum der seiner Vorlage, des Diatessaron.

---

1) Editio altera, Venetiis 1729. 2) In unum ex quatuor sive de concordia evangelistarum libri quatuor. Migne, P. lat. CLXXXVI 11 ff.

Auf diesem Wege, der von Tatian über Victor von Capua und seinen Codex Fuldensis in das tiefe Mittelalter herauf verfolgt werden kann, begegnen uns nun auch die Versuche, ausgiebige Umstellungen im Johannesevangelium zu vollziehen. Bei dem traditionellen Festhalten dieser streng konservativen Kreise am Buchstaben wäre es sonst absolut unerklärlich, daß man ohne jedes Bedenken und Schwanken vielfach das 6. Kapitel des Johannesevangeliums vor das 5. gestellt hat. Der Umstand allein, daß ein Ostern (6, 4) hinter einem Ostern oder Pfingsten (Jo 5) unbequem kommt, dagegen hinter einem Ostern 6, 4 ein ungenanntes Pfingsten (5, 1) ebenso vortrefflich paßt wie vor einem Laubhütten (7, 2 ff.) mit nachfolgender Tempelweihe, würde solchen am Worte der Evangelien ehrerbietig haftenden Erklärern, wie es Petrus Comestor und Zacharias Chrysopolitanus und andere waren, nie den Mut gegeben haben, eine so willkürliche Umstellung zu wagen, wenn sie nicht diese Umstellung in ihrer Vulgatavorlage wie in alten christlichen Schriftstellern schon vorgefunden hätten. Sie folgten also scheinbar einer uralten Ader von Tradition, wenn sie, wie in so vielen anderen Punkten, so auch in der Abfolge der Berichte Jo 5 und 6 mit Tatian, oder wie man damals meinte, mit Ammonius Alexandrinus und Bischof Victor von Capua gingen. Ammonius mußte den Namen hergeben; Tatian trat hinter ihm völlig zurück, und man wußte auch gar nicht, daß der „Ammonius" im Grunde nur der umgetaufte Tatian war[1]).

Trotzdem erscheint es uns rätselhaft, wie man sich mit dem Wortlaut des Johannesevangeliums bei solcher Vergewaltigung seines Textes abfinden konnte. Man sollte meinen, der Text des vierten Evangeliums habe immer wieder aufs neue protestieren müssen gegen diesen Willkürakt!

Das Rätsel löst sich, wenn man einen wohlunterrichteten Zeugen der Denkweise jener Zeit die Gründe entwickeln hört: Es sind vermeintliche Grundsäulen kirchlicher Tradition über die Lebensdaten des Heilandes, welche auch einen so gewiegten Schriftkenner wie den Kardinal Hugo a S. Charo noch im 13. Jahrhundert bewogen, zuerst in breiter Beweisführung die Umstellungstheorie zu entwickeln, und zwar mit so starken Worten, als wäre sie seine ureigenste, tiefste Überzeugung, um dann ganz

[1]) Im folgenden berücksichtigen wir nur die Umstellung von Jo 5 u 6; alles andere übergehen wir.

verschämt und auch nach dem Vorausgehenden völlig überraschend zu gestehen, daß er für seine Person eigentlich mehr zu einer dem Johannestexte gerecht werdenden Auffassung der Kapitel 5 und 6 hinneige. Es ist sehr charakteristisch, daß er als Basis der von ihm zuerst entwickelten Ansicht die Tradition anruft, und zwar ausgerechnet die Verfasser der Evangelienharmonien: Ex his, quae tradunt Auctores ordinantes Evangelicam historiam, cogimur dicere, quod istud, quod hic dicitur, sit recapitulatio. So beginnt dieser berühmte Dominikaner seine expositio zu Jo 6 [1]. Nach einer alten Glosse zum Anfang des Markus, sagt Hugo, übergehen die drei ersten Evangelisten das erste der dreieinhalb Lehrjahre ganz und das dritte größtenteils und nur das mittlere Jahr erzählen sie zur Genüge; Johannes dagegen übergehe das Mitteljahr ganz und bringe nur über das erste und dritte mehreres. Aus dem ersten Jahre habe Johannes die Verwandlung von Wasser in Wein und die Tempelreinigung berichtet. „Aus dem dritten Jahre aber hat er schon ergänzt (scl. im 5. Kap.) die Heilung des Gelähmten ... am Schwimmteich im unmittelbar vorhergehenden ...", im folgenden Teile aber fügte er die Heilung des Blindgeborenen und die Erweckung des Lazarus hinzu. Unde potest colligi, quod recapitulatio est, quod hic (= c. 6) dicitur de refectione V millium. Unter der Voraussetzung nämlich, daß Jo 5, 1 ein Pfingstfest ist, was Hugo dort aus der Nennung von Ostern (Jo 6) und Laubhütten (Jo 7) erschlossen hatte, beweist er dies also: Si enim praemissa sanatio paralytici juxta piscinam facta est in tertio anno, certum est, factam esse post hanc refectionem et non ante. Es ist ihm auch gewiß, daß die Enthauptung des Täufers am Beginn des dritten Jahres stattfand, und zwar wegen der unmittelbar darauffolgenden Brotvermehrung vor Ostern, also des dritten Jahres. Gehört aber Jo 5 in das dritte Jahr, wie jene Harmonisten lehren, so ist es klar, daß die Heilung des Bethesdakranken, weil zu Pfingsten des dritten Jahres erfolgt, dem Ostern desselben, also der Brotvermehrung, nicht vorausging, sondern nachfolgte. Et ita, quod hic (Jo 6!) dicitur, est recapitulatio (ebd.).

Unter dem schönen Namen recapitulatio ließ sich die Textumkehr ja hinnehmen. Nichtsdestoweniger war Hugo selbst von solcher Willkürexegese nicht befriedigt. Er fügt daher hinzu:

---

[1] Hugonis de Sancto Charo, In Evangelia ... VI (Venetiis 1732) 322.

Alii dicunt, et forte verius ut credo, . . . sanationem paralytici medio anno factam, ab aliis (den Synoptikern) tacitam et a Joanne suppletam. Die Synoptiker hätten nämlich freilich die Ereignisse des Mitteljahres genügend erzählt, aber doch einiges übergangen (statt praemiserunt sollte es praetermiserunt heißen, wie vorher statt incarnationem Joannis incarcerationem Joannis). Diese sagen also, die Heilung des Bethesdakranken sei eine solche von den Synoptikern übergangene Episode, die dann Johannes nachgeholt. Et secundum istos non est recapitulatio, sed recta historiae prosecutio, quia secundum hoc praemissa sanatio paralytici facta est in secundo anno, in Pentecoste scl., et refectio, de qua hic sequitur, facta est in tertio anno . . . circa pascha scl. sequens.

Die Theorie der Umstellung von Jo 5 und 6 ist daher uralt; Tatian hat mit diesem Unheil begonnen; im sogenannten Ammonius Alexandrinus erhielt sie einen rechtgläubigen Patron, in Victor von Capua den angesehenen Verbreiter und im Codex Fuldensis samt Nachkommen nahmen selbst denkfähige Autoren wie Petrus Comestor und Zacharias diese Umstellung als eine in einem kirchlichen Text vorliegende Überlieferung ehrfürchtig hin, und die durch den Wortlaut der getrennten Evangelien erregten Bedenken stillte man mit dem schönen Namen einer recapitulatio, die zuzugestehen man durch die Autorität „der Ordner der evangelischen Geschichte" förmlich gezwungen sei. Wenn daher jene Harmonisten, die eigentlich nur frommen Zwecken dienen wollten, z. B. ein Ludolphus de Saxonia († 1330), diese traditionelle Umstellung wie eine selbstverständliche Sache hinnahmen, so darf uns das umsoweniger wundern, als z. B. Ludolph schon im Titel seiner Vita Jesu Christi betont, dieselbe sei nicht nur ex Evangelio, sondern auch ex approbatis ab Ecclesia catholica doctoribus sedulo collecta.

Somit war es von Hitzig so wenig wie von Voß, Mann, Cassel, Klug (siehe S. 15—19) eine originale „Tat", als ersterer ohne jeden ernstlichen Beweisversuch, letztere mit, wie wir sehen werden, ganz ungenügenden und verfehlten Gründen die Festereignisse Jo 5 und 6 umstellten und diese Antizipation und Rekapitulation gegen die Mehrjahrshypothese ausnutzten. Da Hitzig auf Argumente eigentlich verzichtet, so braucht er hier nicht mehr berücksichtigt zu werden, zumal ihm Leonhard Fendt genügend geantwortet hat. Diesem letzteren dürfen wir auch Cassels Widerlegung um so gewisser überlassen, als er dieselbe mit wahrhaft souveräner Überlegenheit unternommen hat und als Anhänger der Einjahrshypo-

these durchaus vom Verdachte irgendwelcher Voreingenommenheit frei ist. Ich könnte ja auch wirklich nichts anders tun, als Fendts präzise und schlagende Ausführungen (S. 109 ff.) wiederholen.

Diese Arbeit kann ich mir also erübrigen. Um so einläßlicher möchte ich mich dafür mit den bisher noch nicht oder nur nebenher gewürdigten Aufstellungen Fendts, Klugs und Bonkamps auseinandersetzen, nicht um zu polemisieren, sondern um ein Weniges beizutragen zu einem besseren Verständnis der heiligen Geschichte. Soweit die Kritik der Voraussetzungen dieser drei Gelehrten für die Erklärung des Lebensdramas Jesu Christi positiv ertragreich ist, werde ich mich weitläufiger damit beschäftigen; wo es sich nur um Abweisung verfehlter Argumente handelt, kann ich mich wohl ohne Unrecht kürzer fassen. Wer sich mit Umstellungsversuchen im Johannesevangelium überhaupt beschäftigt, gleichviel, ob sie für die Berechnung der Amtsdauer Christi von Bedeutung sind oder nicht, findet dazu Literatur bei Clemen, Entstehung des Johannesevangeliums 6 ff.

I. Abschnitt.

Jo 6, 3—13 ein Nachtrag (Hubert Klug).

1. Kapitel.

Die Hypothese Hubert Klugs.

Die mittelalterlichen Harmonisten sprachen dem Johannesevangelium im allgemeinen den chronologischen Charakter nicht ab; dennoch glaubten sie Beweisgründe zu besitzen, daß das sechste Kapitel eine recapitulatio sei.

Ebenso hat auch P. Hubert Klug O. M. Cap. im großen und ganzen den chronologischen Charakter des vierten Evangeliums nicht angetastet, glaubt aber aus dem Texte selbst im Vergleiche mit den Synoptikern Anhaltspunkte gefunden zu haben für seine Vermutung, die Erzählung der wunderbaren Brotvermehrung bei Johannes sei aus sachlichen Gründen nachträglich eingeflochten und gehöre geschichtlich vor das im 2. Kapitel erzählte erste öffentliche Osterfest des Herrn.

Gegen eine solche Auffassung ließe sich vom prinzipiellen Standpunkte nichts einwenden, wenigstens dann nicht, falls Klug imstande wäre, zu zeigen, daß Johannes tatsächlich seine Leser

genügend auf seine Umkehrung des geschichtlichen Verlaufes aufmerksam zu machen suchte und wußte. Während man bei den Synoptikern, besonders bei Matthäus, einen solchen positiven Wink im einzelnen Falle vom Evangelisten nicht fordern dürfte, da sachliche Gruppierungen bei ihm nicht selten sind, dürfte man bei Johannes eine sachliche Gruppierung im einzelnen Fall nur dann annehmen, wenn sie aus dem Texte hinlänglich erweisbar ist, da bei ihm im allgemeinen das Präjudiz für eine zeitliche Abfolge zu stark ist. Gegen die Heranziehung der Synoptiker für solche Beweise wäre dabei nichts einzuwenden, da Johannes auch sonst oft auf sie verweist. Leider aber ist es Hubert Klug nicht gelungen, für seine Behauptung auch nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis zu bringen, weil die Gründe, auf die er sich beruft, sämtlich verfehlt sind.

In der Biblischen Zeitschrift IV (1906) 152 ff. führt er im wesentlichen folgendes aus: An der Echtheit von Jo 6, 4 kann nicht gerüttelt werden; nur darf man nicht an ein vom ersten Osterfeste (Jo 2) verschiedenes Pascha denken, sondern an die Zeit unmittelbar vor demselben! Der Bericht des Johannes über das Brotwunder, genau gesagt Jo 6, 3—13, gehört nämlich geschichtlich nicht zwischen Jo 6, 1. 2 und Jo 6, 14 ff., sondern vor Jo 2, 13.

Denn 1. die johanneische Erzählung der Brotvermehrung ist evident identisch mit der ersten Brotvermehrung der Synoptiker. Diese aber geschah im weiteren Anschluß an den Aufenthalt Jesu in Nazareth (vgl. Mt 13, 53 ff.; 14, 1 ff.).

Der Aufenthalt Jesu in Nazareth war nun aber längst vorbei, als Jesus nach dem Osterfeste Jo 2 über Samaria nach Galiläa zurückkehrte (Jo 4). Also kann die sich daranschließende Brotvermehrung nicht erst nach dieser Rückreise nach Galiläa geschehen, sondern muß derselben vorausgegangen sein.

War die Brotvermehrung vor dieser Reise, und zwar vor einem Osterfeste (Jo 6, 4), so kann sie nur vor Jo 2, 13 erfolgt sein, und Johannes berichtet sie erst darum so spät, nämlich gelegentlich einer Predigt- und Wundertätigkeit Jesu jenseits des galiläischen Meeres (Jo 6, 1 u. 2), weil die Erinnerung an die in jener Gegend vor Ostern (Jo 2, 13) erfolgte Brotvermehrung in der Menge den Entschluß reifte, Jesus zum König zu machen (Jo 6, 14 f.).

Daß nun aber wirklich, wie hier behauptet, der Aufenthalt Jesu in Nazareth und somit die darauffolgende Brotvermehrung der Rückreise von Judäa über Sychar nach Galiläa (Jo 4) voraus-

ging und nicht etwa erst viel später (nach einem Feste Jo 5) vorfiel, ergibt sich daraus, daß zur Zeit der Rückkehr Jesu aus Judäa über Sychar nach Galiläa der Ausspruch des Heilandes schon erfolgt war, daß kein Prophet in seinem Vaterland genehm ist (Jo 4, 44). Dieses Wort sprach nämlich Jesus bei seinem Besuche in Nazareth. Somit kann dieser Besuch und die darauf folgende Brotvermehrung nicht erst so viel später angesetzt werden.

2. Hat nun aber dann nicht der Evangelist Johannes seine Leser in die Irre geführt, wenn er das Brotwunder hier nachholt, ohne diese Erzählung als Nachtrag kenntlich zu machen? Keineswegs! Denn aus seinem Berichte geht deutlich hervor, daß die Verse 3—13 geschichtlich nicht hierher (zwischen 6, 2 und 6, 14) gehören. Wir brauchen nämlich nur die Synoptiker zu Rate zu ziehen, um zu erkennen, daß die Verse Jo 6, 1 u. 2 und 6, 14 ff. mit der Situation zur Zeit der Brotvermehrung nicht vereinbar sind. Läßt sich aber beides nicht vereinbaren, so gehört eben die Brotvermehrung nicht hierher, und der Brotvermehrungsbericht Jo 6, 3—13 ist ein Einschub.

Aus zwei Gründen paßt die Brotvermehrung nicht in die Situation Jo 6, 1. 2. 14. 15 hinein: Erstens war die Volksmenge zur Zeit der Brotvermehrung eine ganz andere als jene, von welcher Jo 6, 1. 2 spricht; zweitens war die Überfahrt der Jünger und das Seewandeln Jesu nach der Brotvermehrung total verschieden von der Rückfahrt der Jünger und jenem Seewandeln, von denen Johannes in den Versen 6, 14 ff. berichtet.

Was zunächst die Volksmenge betrifft, so hatte dieselbe nach Jo 6, 14 f. die Absicht, zu kommen und Jesus mit Gewalt zum König zu machen, weshalb ihr der Heiland entfloh und sich auf den Berg zurückzog. Somit war diese Schar vorher gar nicht bei Jesus, sondern kam erst heran, während sie bei der Brotvermehrung um Jesus gewesen war. Auch ist klar, daß dieser nicht die Menge entlassen konnte, wie es bei der Brotvermehrung geschah (Mk 6, 45 f.), wenn er vor ihr flüchtig gehen wollte! Übrigens will die Menge, von der Johannes in 6, 14 ff. berichtet, gleich darauf wieder von Jesus ein Brot (6, 26 ff.); somit ist sie nicht gerade vorher von ihm wunderbar gespeist worden[1]).

Die Verschiedenheit der Überfahrt nach der Brotvermehrung von der nach dem Plane, Jesus zum König zu machen, ergibt sich

[1]) In Wahrheit behauptet Jesus das Gegenteil (Jo 6, 26).

aus der Verschiedenheit ihres Zieles. Denn nach jener fuhren die Jünger über den See, aber in der Richtung gegen Bethsaida hin (*πρὸς Βηϑσαϊδάν* Mk 6, 45), somit längs des Nordostufers; bei Johannes aber (nach jenem Versuch, Jesus zum König zu machen) hielten die Jünger direkt auf Kapharnaum zu (Jo 6, 17). Als Jesus nach der Brotvermehrung über das Meer wandelte, bestieg er das Schiff der Jünger; als er aber nach jenem Versuch einer gewaltsamen Erhebung zum König dem Schiffe so nahe kam, daß sie ihn erkannten und sich anschickten, ihn ins Schiff zu nehmen, waren sie plötzlich am Ufer, bevor sie ihre Absicht ausführen konnten.

3. Ist Jo 6, 3—13 ein Nachtrag aus der Zeit vor dem Osterfeste Jo 2, so erhalten wir endlich ein völlig befriedigendes Bild vom Verlaufe des Lebens Jesu, während nach der gewöhnlichen Auffassung des Johannesevangeliums eine große Schwierigkeit vorliegt: das lange, gleichzeitige Wirken des Täufers und Christi, das schon an sich unbegreiflich erscheint und noch dazu im Widerspruch steht mit direkten Aussagen der Hl. Schrift. Der Täufer hat es als seine Aufgabe bezeichnet, dem Messias den Weg zu bereiten (Mk 1, 2); folglich war seine Sendung erledigt, sobald der Christus selbst gekommen war! Er sagt, daß er vor jenem gesandt sei (Jo 3, 28) und daß derselbe nach ihm komme (Mt 3, 11; Apg 13, 25; 19, 4). Tatsächlich erzählt die Apostelgeschichte (1, 22; 10, 37 f.; 13, 24 f.), Jesus habe seine Tätigkeit erst begonnen, als Johannes verhaftet war und zu wirken aufgehört hatte, ganz im Einklang mit den beiden ersten Evangelisten, nach denen Jesus auf die Kunde von der Einkerkerung des Täufers nach Galiläa zurückgekehrt und dort erst zu predigen begonnen: *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν* . . . (Mt 4, 17).

Hat er damals erst begonnen, so kann er nicht schon vorher in Jerusalem (Jo 3, 2) auf dem Osterfeste und in Judäa intensiv gewirkt haben, und es ist klar, daß die galiläische Lehrtätigkeit wenigstens großenteils schon vorüber war, als Jesus zum ersten Male auf das Osterfest nach Jerusalem als Prophet wallfahrtete (Jo 2, 13 ff.). Somit ist die Reise nach Galiläa Mt 4, 12 ff. identisch mit der Reise Jesu vom Jordan Jo 1, 43 ff., wo er sich nach Kapharnaum begab und dort einige Zeit blieb.

Wir erhalten daher folgendes Bild vom ersten Teil der Lehrtätigkeit Jesu: Taufe Jesu nach Laubhütten 28 n. Chr.; Versuchung; Anschluß der Jünger am Jordan; das erste Wunder in Kana; Aufenthalt in Kapharnaum (Jo 1 u. 2, 1—12); galiläische Wirksamkeit

Jesu bis zum Besuch in Nazareth; Aussendung der Apostel; ihre Rückkehr (nach dem Tode des Täufers); Brotvermehrung unmittelbar vor Ostern (Jo 6, 4 = 2, 13); Wallfahrt zum Osterfeste 29 n. Chr. (Jo 2, 13—3, 21), Tätigkeit Jesu in Judäa (Jo 3, 22), wobei der Evangelist ein schon lang vorher liegendes Ereignis streift, den Streit über die Taufe Jesu und des Johannes, und des letzteren Zeugnis über Jesus (Jo 3, 23—36); Rückkehr nach Galiläa (4, 1 ff.); Heilung des Sohnes des königlichen Beamten; Festwallfahrt und Bethesdawunder (Jo 5); Versuch, Jesus zum König zu machen, am Nordostgestade des galiläischen Meeres; zweites Seewandeln Jesu; kapharnaitische Rede (Jo 6 ohne Brotvermehrung) etc. etc.

---

2. Kapitel.

Kritik der Hypothese.

§ 1. Die textkritischen Rechtfertigungsversuche der Umstellung.

Ich versuchte ehrlich, Klugs Anschauungen mir und meinen Lesern annehmbar zu machen; denn wenn wir die Mehrjahrshypothese vermeiden können, wird der Exeget stets geneigt sein, es zu tun. Aber je klarer ich sie mir zu machen suchte, desto unwahrer zeigte sie sich. Noch in demselben Jahrgang der BZ (IV 398 ff.) hat Prof. P. Dausch mit wenigen Sätzen gegen Klugs Hypothese Verwahrung eingelegt, wie mir jedoch scheinen will, die Beweisgründe Klugs nicht genügend gewürdigt, namentlich einen ganz übergangen: die behauptete Unmöglichkeit eines bedeutsameren Wirkens Jesu zur Zeit der Tätigkeit des Täufers. Indem ich auf die Ausführungen des Dillinger Gelehrten hier verweise, gehe ich auf eine nähere Würdigung der einzelnen Argumente Klugs im folgenden ein.

Vor allem ist daran festzuhalten, daß auch diese Art Einjahrstheorie mit Jo 4, 35 unvereinbar ist! Denn auch nach dieser Ansicht würde die Rückkehr Jesu über Sychar nach Galiläa in die Zeit zwischen Ostern (Jo 2, 13) und einem Feste fallen, das Laubhütten vorangeht; also zwischen Ostern und Pfingsten des Jahres 29. Dies ist aber durch die Zeitangabe Jo 4, 35 mit voller Sicherheit ausgeschlossen.

Aber auch davon abgesehen, ist das Geschichtsbild, das uns Klug vom Leben Jesu entwirft, mit dem Berichte der Evangelien

unmöglich in Einklang zu bringen. Denn 1. ist die Loslösung der Verse Jo 6, 3—13 aus ihrem Rahmen rein willkürlich und verstößt so augenscheinlich gegen alle gesunde Harmonistik, daß sie unmöglich gebilligt werden kann. Einige ganz geringfügige Schwierigkeiten vermögen nie ein Vorgehen zu rechtfertigen, das aus der sehr bezeichnenden Erzählung des Evangelisten durch „Ausbrechen des Rückgrates" derselben [1]) ein inhaltloses Gerede macht und ein ganz sonderbares Licht auf die Handlungsweise Jesu werfen würde! Jesus hätte sich danach über den See von Tiberias begeben, begleitet von einer großen wundersüchtigen Menge (6, 1. 2). Da sie sich nun — man weiß eigentlich nicht warum; denn ein Grund wäre überhaupt nicht angegeben — an die einstmalige wunderbare Brotvermehrung erinnerten, obwohl Jesus selbst dazu jetzt keinen Anlaß gab, brach sich plötzlich in ihnen die Erkenntnis durch, Jesus sei der „Prophet", und man faßte den Plan, ihn, wenn es sein müßte, mit Gewalt zum König zu machen. Jesus aber floh, bevor sich die schwerfällige Menge dazu aufraffen konnte, auf den Berg (6, 14. 15), und die Jünger begaben sich zum Meere und fuhren gegen Kapharnaum, wurden aber durch den widrigen Wind aufgehalten, weshalb sie Jesus noch mitten auf dem See einholte. Ehe sie ihn erkannten, von heftiger Furcht befallen, wollten sie ihn, als er sich zu erkennen gegeben hatte, ins Schiff aufnehmen, befanden sich aber plötzlich am Lande.

Wozu ging Jesus vom Westufer über den See? Etwa damit die Menge hin- und hergelockt und drüben zu einer Unbesonnenheit verleitet wurde, die Jesus nur Ungelegenheit bereitete? Was wollte denn Jesus am Ostufer? Johannes weiß davon nichts zu erzählen! Wozu erzählt überhaupt der Evangelist die ganze Geschichte? Etwa, weil sie in seine Tendenz paßt, Jesus als Sohn Gottes und Messias zu erweisen? Aber davon ist ja gar nicht die Rede! Daß das Volk auf den Gedanken verfiel, er sei der „Prophet", könnte freilich dazu dienen; aber hat etwa Jesus damals diesen Glauben bestätigt? Nichts dergleichen! Vielmehr entzog er sich dem Volk durch die Flucht. Der Absicht des Evangelisten zu beweisen, daß nicht erst die Apostel, sondern der Herr selbst die Messianität und Gottessohnschaft Jesu ausgesprochen, dient jedenfalls dieses Ereignis n i c h t.

Wenn also damals überhaupt nichts geschah, wozu erzählt denn dann Johannes dieses planlose Hin- und Herreisen? Etwa

[1]) **Dausch** ebd.

wegen des Seewandelns? Aber eben diese Geschichte ist bei ihm so farblos als nur möglich, und wenn sie als selbständiges, vom Seewandeln der Synoptiker verschiedenes Ereignis aufzufassen wäre, dann hat sie Johannes so bedeutungsleer als nur möglich gestaltet. Die Johanneserzählung bekommt erst Farbe, wenn sie zur Klärung des Synoptikerberichtes dienen soll, andernfalls ist sie eine schriftstellerische Ungeschicklichkeit ersten Ranges. Ja der Bericht des vierten Evangeliums ist geradezu unverständlich, wenn die Überfahrt Jo 6, 16ff. eine Wiederholung der Überfahrt nach dem Brotwunder sein soll! Wenn Jesus ohnehin schon einmal, und zwar in ganz gleicher Situation, die sogar das gedankenarme Volk an die Situation vor dem ersten Seewandeln erinnert hatte, über den See gegangen war, die Jünger heftig erschreckt hatte, weil sie ihn für ein Gespenst gehalten hatten, damals sogar mit Petrus das große Wunder gewirkt und samt diesem ins Schiff gestiegen war, so daß die Apostel ganz hingerissen von diesem überwältigenden Eindruck vor ihm niedergestürzt waren, um ihn als Sohn Gottes zu verehren (Mt—Mk), dann ist es denn doch absolut ausgeschlossen, daß die Jünger jetzt in ganz gleicher Lage nicht mehr an jenen Vorfall dachten, sondern neuerdings in Schrecken gerieten, als sie Jesus genau wie damals auf sich zukommen sahen (Jo 6, 19. 20). Dieser Vorgang ist in dieser Form nur denkbar, wenn er das erstemal vorfiel, eine Wiederholung ist ausgeschlossen.

Klug stößt sich daran, daß Jesus nach Johannes vor der Menge floh, die herankommen wollte, ihn zum König zu machen, während Jesus nach den Synoptikern die Schar entließ. Allein wer sagt uns denn, daß Jesus die Menge verabschiedete, als sie bereits den Plan einer gewaltsamen Erhebung des Propheten gefaßt hatte? Konnte dieser Plan nicht geradesogut oder noch besser dann entstehen, als sie Jesus bereits aufgefordert hatte, sich zu zerstreuen, und sie Muße hatte, das Gesehene zu überlegen? Man stelle sich doch nicht vor, daß eine schwerbewegliche Menge von Fünftausenden so rasch ist in ihren Entschlüssen wie ein einzelner Sanguiniker!

Wer sagt uns denn ferner, daß Jesus zum Entlassen des Volkes mitten unter die Scharen sich stellen mußte? Genügte es nicht, wenn er von seinem erhöhten Platze aus, von dem er ja vorher die Menge belehrt hatte, nun auch die Aufforderung erschallen ließ, sich nach Hause zu begeben? Ehe noch die Menge sich gefaßt hatte, konnte Jesus von seinem erhöhten Platz aus

den Bergrücken gewinnen und sich den Blicken entziehen! Wer sich übrigens vergegenwärtigt, in welch verzweifelten Situationen Jesus wiederholt mitten aus Verfolgern und dem Zuhörerkreis zu verschwinden wußte, ohne daß wir dabei immer an ein eigentliches Wunder zu denken brauchen, den kann eine Flucht hier auf freiem Felde nicht befremden.

Daß die Menge erst kommen wollte, ihn zum Könige zu machen, obwohl sie bei der Brotvermehrung von Jesus belehrt und mit Krankenheilungen beglückt, ihn schon längst umgab, erklärt sich ungezwungen aus der ganzen Situation: Jesus hatte zu Beginn des Wunders Befehl gegeben, die Apostel sollten die Scharen schön geordnet zu 50 und 100 Mann sich lagern lassen. Die Apostel überbrachten dann, als dies geschehen war, die Brote an die einzelnen Haufen. Daraus gewinnen wir das Bild, daß Jesus nicht mitten unter der Menge stand, etwa von allen gestoßen und getreten, sondern daß sich die Menge in schöner Ordnung vor Jesus befand, der ja, wie Johannes seinen Bericht über das Wunder einleitet, das Volk vor sich sieht, wie es zu ihm, der auf einer Anhöhe sitzt, herankommt. Schon um Jesus zu hören und zu verstehen, war es ja nötig, daß die Scharen vor ihm stehend zu ihm aufblickten, statt ihn von allen Seiten zu umringen. Jesus hat stets dafür gesorgt, daß er bei seinen Reden nicht mitten im Gewirre stand; gings nicht anders, bestellte er sich am See ein Boot, um vom Gestade abzustoßen und vor sich Raum zu gewinnen. So ähnlich war es wohl auch diesmal: Jesus saß am Abhang, ihm zur Seite standen die Jünger; vor ihm das ganze Auditorium. Als dann die Verteilung der Brote beginnen sollte, sorgte Jesus dafür, daß die Menge Raum gab, in Lagerungen von je 50 und 100 sich teilte und so vor ihm auf dem grünen Untergrunde buntgewandige Gruppen gleich schön verteilten Gartenbeeten sich bildeten, so daß ihn alles sehen und jedermann den Vorgang genau verfolgen konnte. Als dann die Jünger mit den erübrigten Resten wieder zu Jesus zurückkamen, war noch das ganze Volk weithin verteilt; Jesus aber befahl den Aposteln, den gewonnenen Mundvorrat in die Schiffe zu bringen — ein reicher Segen von zwölf Körben für fünf Brote! — und am Ufer sich haltend hinüberzufahren, während er das Volk entlassen wolle.

Unterdessen war die Menge, sich selbst überlassen, immer klarer zur Erkenntnis gekommen, welch ein ungeheures Wunder vor aller Augen geschehen war. Eben begannen die untereinander

sich beratenden näheren und ferneren Gruppen sich zum einmütigen begeisterten Entschluß aufzuraffen, Jesus als Messias zu begrüßen und stürmisch von ihm zu begehren, daß er an ihrer Spitze zum nahen Osterfest nach Jerusalem ziehe, als König Besitz zu ergreifen von der Hauptstadt seines Reiches; da winkt Jesus überallhin Schweigen, und seine wohllautende Stimme dringt an ihr erregtes Ohr, sie sollen sich jeder dahin begeben, woher sie ihm gefolgt waren, in die umliegenden Städte und Dörfer im Nordwesten und wohl auch Nordosten — Julias! — des Sees! Ein Sturm des Unwillens erfaßt alle; aber ehe sie sich von ihrer Verblüffung erholt, ist die Gestalt Jesu hinter den nächsten Bodenerhebungen verschwunden. — Ich möchte wissen, was an solcher Darstellung dergestalt unglaublich wäre, daß man darob zwei so weitgehend identische Ereignisse wie Jo 6, 1. 2. 14. 15 und Jo 6, 3—13 auseinanderreißen müßte.

Ebenso schlimm steht es mit der angeblichen Verschiedenheit der Fahrtroute bei Johannes und bei den Synoptikern. Der Hauptsache nach stimmen doch beide Berichte überein: Nach beiden fuhren die Jünger über den See hinüber, also gegen das Westufer hin. Sowohl Johannes wie Markus sagen ja *πέραν τῆς θαλάσσης*. Daran kann daher die nähere Bezeichnung *εἰς Καφαρναούμ* (Jo) und *πρὸς Βηθσαϊδάν* (Mk) unmöglich etwas ändern. Bei *εἰς Καφαρναούμ* des Johannes ist ohnehin gar kein Zweifel. Wenn schon etwas bedenklich wäre, so wäre da nur in der Angabe des Markus etwas nicht in Ordnung; und es ist daher gar nicht abzusehen, warum denn gerade der Bericht des Johannes, der einwandfrei ist, leiden müßte! Bleibt man übrigens bei der auch heute noch nicht mit zwingenden Gründen widerlegten älteren Annahme, unter dem Bethsaida des Markus sei nicht Bethsaida Julias, sondern etwa ein Hafenplatz von Kapharnaum zu verstehen, so ist die Fahrtrichtung haarscharf dieselbe wie bei Johannes, und es ließe sich sehr gut erklären, warum dieser statt der zweideutigen Bezeichnung Bethsaida die eindeutige Benennung Kapharnaum gewählt hat, sowie sich ganz gut versteht, warum Markus nicht gefürchtet hatte, daß sein „Bethsaida" als Bethsaida Julias mißverstanden werden könnte: hatte er ja doch diese Stadt gar nicht erwähnt.

Anders war es inzwischen geworden, als Johannes sein Evangelium schrieb! Damals lag schon allgemein neben dem Berichte des Matthäus und Markus auch der des Lukas vor, und dieser

hatte dem Theophilus zuliebe auch die Gegend des Brotwunders nach der aus Römeranbetung benannten Stadt Bethsaida Julias bezeichnet. Nun war Verwirrung möglich: Nach Lukas fand das Brotwunder bei Bethsaida statt, nach Markus fuhr man aber von der Stätte des Wunders erst noch über den See, um nach (seinem) Bethsaida zu kommen. Um den Streit kurz und eindeutig zu erledigen, sagte daher Johannes, der auch sonst solche Konflikte der Vorgänger gern klärt, Kapharnaum.

Sollte aber jemand mit Belser und anderen das Bethsaida des Markus mit dem des Lukas identifizieren und nur einen Ort dieses Namens, am Jordan in der Nordostecke des Sees annehmen, so hat eben wieder Belser den scheinbaren Konflikt zwischen Johannes und Markus halbwegs ausreichend gelöst. Alles erklärt sich aber vollständig befriedigend, wenn wir uns die Situation also vorstellen: Jesus befahl den Jüngern, das Schiff zu besteigen und über den See zu fahren, aber nicht über die hohe See in direkter Fahrtrichtung, sondern am Nordostgestade hin auf Bethsaida zu sich haltend *(πρὸς Βηθσαϊδάν)*. Der Grund dieser Weisung war augenscheinlich der, daß Jesus den Jüngern solange als möglich den nutzlosen Kampf mit dem vorhergesehenen schweren Gegenwind ersparen wollte. Bis zur Jordanmündung wären ja die Jünger gegen den Nordweststurm vom Ufer gedeckt gewesen; von dort ab allerdings war ihnen natürlicherweise nicht mehr zu helfen, und so mußte sie der Sturm immer weiter gegen Süden abtreiben auf die offene See hinaus. Aber die Mühe des nutzlosen Ringens bis zum halben Wege wäre ihnen erspart geblieben, hätten sie Jesu Weisung befolgt, weil verstanden. Allein die Jünger verstanden Jesu Befehl falsch und darum befolgten sie ihn nicht genau und damit war für sie ein ermüdender Kampf mit Wind und Wellen eine halbe Nacht hindurch verursacht, der nicht hätte sein müssen. Die Apostel meinten, die Fahrtrichtung auf dem Umweg längs des Nordostgestades habe den Zweck, daß Jesus, wenn er das Volk entlassen haben würde, zu Land den Weg abkürzend ihnen zuvorkommen und irgendwo an einem geeigneten Punkt auf sie warten würde, um auch selbst ins Schiff zu steigen. Dabei dachten sie allerdings gar nicht daran, daß sie eine sehr lange Zeit auf den Herrn würden harren müssen, da doch die Entlassung des Volkes nicht allzu viel bedeutete! So fuhren sie denn langsam am Ufer gen Bethsaida hin, jeden Augenblick bereit, Jesus aufzunehmen. Aber sie täuschten sich. Nirgends war er zu sehen. Immer mehr

verloren sie die Hoffnung, den Heiland noch antreffen zu können. Die Nacht drohte hereinzubrechen, und dann konnten sie ihn ja ganz verfehlen in der Dunkelheit. Was warteten sie überhaupt noch auf ihn? „Schon war es finster geworden und noch nicht war Jesus zu ihnen gekommen“ (Jo 6, 17). Auch „wehte ein heftiger Wind und die Wogen fingen an, hoch zu gehen“. Es war höchste Zeit, wollte man ans Ziel kommen, und so hielt Petrus direkt auf Kapharnaum zu — zu ihrer aller Verderben. Von etwa 6 Uhr abends bis in die dritte Nachtwache hinein strengte man alle Kraft an, vorwärts zu kommen und war erst noch mitten auf hoher See, als Jesus, die Strafe für den allerdings nicht bös gemeinten Ungehorsam als genügend erachtend, sein Gebet abbrach, um die Verzagten und Ermatteten zu trösten. — Mag man also die Situation so erklären oder anders, ein Widerspruch zwischen Markus und Johannes liegt in keinem Falle vor. Auch wenn man übrigens zwei Bethsaida annimmt, so wird man sich den Vorgang am besten im Sinne der letzten Erklärung verständlich machen. Denn tatsächlich war es erst *ὀψία* (Abend), als die Jünger ins Schiff stiegen (Jo 6, 16), und schon war es finster geworden, als Jesus noch immer hätte vom Ufer aus „einsteigen“ können (6, 17). Somit bestätigt gerade Johannes, daß die Fahrt zunächst längs des Ufers vor sich ging, obwohl er von Bethsaida nichts erwähnt!

Schwerwiegender — auf den ersten Blick wenigstens — scheint der Einwand zu sein, den Dausch noch als eine gewisse Schwierigkeit fühlt, daß Jesus nach Johannes gar nicht in das Schiff gestiegen ist, dasselbe vielmehr sofort am Westufer war, während nach den Synoptikern der Heiland ins Boot trat und die Jünger vor ihm niederfielen, ihn als Sohn Gottes zu verehren.

Allein daß Jesus nicht ins Schiff gestiegen sei, steht nirgends bei Johannes, ist vielmehr nur eine Exegese eines Ausdruckes, und zwar eine sehr problematische Exegese! „Sie wollten ihn also ins Schiff aufnehmen, und sogleich war das Schiff am Ufer, wohin sie fuhren“, sagt Johannes (6, 21). Klug geht bei der Erklärung dieses *ἤθελον* einseitig von der vorgefaßten Meinung aus, der Bericht des Johannes sei nun einmal verschieden von dem der Synoptiker. Wenn das wäre, würde man ja freilich leicht das *καί* im Sinne eines *ἀλλά* oder doch *δέ* zu deuten sich versucht fühlen. Da aber alle bisherigen Beweisversuche eines Gegensatzes zwischen Synoptikern und Johannes vollständig gescheitert sind und nur zur Verdichtung des engen Gefüges zwischen den beiderseitigen Er-

zählungen geführt haben, so müssen wir auch bei der Erklärung dieser Stelle die bekannte, wissenschaftlich vollkommen gesicherte Tatsache in Rechnung ziehen, daß Johannes die Synoptiker durchwegs voraussetzt, ergänzt und vor Mißdeutungen zu schützen sucht. Da sich diese Eigentümlichkeit durch das ganze Evangelium, das 21. Kapitel nicht ausgenommen, als regelmäßige Erscheinung aufzeigen läßt, wie ich einmal ausführlich beweisen möchte, so ergibt sich an unserem Berichte, der sich in so vielen, entscheidenden Punkten mit dem Synoptikerberichte deckt, für die Erklärung die strikte Richtlinie, daß wir Johannes verstehen müssen gleichsam mit dem Finger auf der Synoptikererzählung. Johannes durfte vernünftigerweise so schreiben. Es hat denn auch bis auf Klug noch niemand an der Identität der beiderseitigen Berichte an dieser Stelle gezweifelt.

Den Lesern des Johannes war die Erzählung der Synoptiker längst bekannt und genau bekannt. Aus diesen wußten sie, daß die Apostel den Heiland im Halbdunkel der Nacht für ein Gespenst angesehen hatten. Dies setzt Johannes als wohl bekannt voraus, wenn er nur schreibt: „Sie fürchteten sich, als Jesus näher kam.“ Anderseits erklärt er wieder, warum denn dieses vermeintliche Gespenst einen solchen Schrecken erregen konnte, daß sie „laut aufschrien“ und bei seinem Anblicke „alle in Verwirrung gerieten“ (Mk 6, 49. 50), obwohl es „sich anschickte, an ihnen vorbeizugehen“ (Mk 6, 48: *ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς*). Ja, wenn es ohnehin an ihnen vorbeigehen wollte, was erschraken sie denn dann gar so furchtbar? Das erklärt uns wieder Johannes, wenn er erzählt, sie hatten sich gefürchtet, weil sie Jesus *ἐγγὺς τοῦ πλοίου γινόμενον* sahen. Also nicht etwa in ziemlicher Entfernung, auf die man wegen des Nichterkennens der doch wohlbekannten Gestalt Jesu schließen konnte, sondern in unmittelbarster Nähe schickte sich Jesus an, das Schiff zu überholen. — Wie also hier der Bericht der Synoptiker in den des Johannes und der des letzteren in den der ersteren eingreift, so darf man aber auch bei den Worten *ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον* dieses Gefüge nicht roh auseinanderreißen, sondern muß jeden Satz im Zusammenhalt mit dem beiderseitigen Ganzen verstehen. Tut man dies, so fällt jede Schwierigkeit fort! Solange die Jünger Jesus für ein Gespenst hielten, das auf ihr Schiff zukam — bei größerer Entfernung war es ja nicht möglich, die Richtung so genau zu schätzen, um zu erkennen, daß das „Gespenst“ doch eigentlich nur knapp am

Boot vorüber wolle —, erfaßte sie Furcht, die zunahm, je mehr „Jesus nahekam“. Als sie aber an der Stimme („Ich bin es, fürchtet euch nicht!“) den Herrn erkannten, da „schickten sie sich“ allerdings nun „an, ihn ins Schiff zu nehmen“. Ob es dazu kam oder nicht, das berührt jetzt Johannes nicht mehr; wußte doch jeder Leser aus den Synoptikern, was noch weiter geschah: So sehr war alle Furcht geschwunden, daß Petrus, als er Jesus schon am Schiffe vorüberschreiten sah (volebat praeterire eos Mk 6, 48), lieber an der Seite Jesu über dem stürmischen Meer, als von Jesus verlassen, im schwanken Boote zu sein wünschte und bat, ihm zu gestatten, zu ihm zu kommen. Allerdings überzeugte er sich bald, daß seine Natur einem solchen Versuche nicht gewachsen war. Er hatte tausendmal über die Bootswand in die reine Seetiefe wie in die wilden, schwarzen Wogen geschaut, ohne Grauen! Aber jetzt ohne Balken für den Fuß und ohne jeden Halt für das Auge inmitten der sich wider ihn auftürmenden Woge, die ihn vom Heiland zu trennen schien — das konnte eines bloßen, wenn auch mutigen Menschen Natur nicht mehr tragen. Er sank seelisch und leiblich, bis ihm Jesus die Hand reichte und den am ganzen Leibe zitternden Apostel ins Schiff brachte. Man sieht förmlich, wie sich aller Hände nach ihnen ausstreckten und sie „sich anschickten, ihn ins Schiff zu nehmen“. Daß man es wirklich tat, war doch selbstverständlich, wenn man sich in die Situation der Synoptiker — und doch wohl auch bei Johannes selbst — ein wenig hineindachte! Darum sagt er davon nichts mehr. Aber nicht so selbstverständlich war, was Johannes daher eigens hervorhebt, daß das bisherige schwere Ringen mit dem Winde ein plötzliches Ende hatte und daß, als man, nach der nun folgenden Huldigung an Jesus etwas ernüchtert, wieder zur Wirklichkeit zurückkehrte, das Schiff ruhig am Ufer landete: *καὶ εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς* (Jo 6, 21). Sowie niemand aus dem einzigen Sätzchen, mit dem Markus seine Kenntnis des Seewandelns Jesu verdeckt (und doch eigentlich verrät: *καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς* 6, 48), den Schluß zieht, daß die Erzählung des Markus eine ganz andere Episode schildert als Matthäus, so darf auch niemand aus dem Schweigen des Johannes von den übrigen Vorgängen schließen, daß seine Erzählung ein anderes Ereignis im Auge habe als die Synoptiker. Das einzige Wörtchen *ἤθελεν* rechtfertigt das nicht. Es ist ganz falsch, daß Johannes die wirkliche Aufnahme ausschließt. Er geht nur über den Augenblick der Erregung nicht

mehr hinaus. Ihm ist es unvergeßlich, wie in jenem Momente alles sehnsuchtsvoll nach Jesus (und Petrus) die Hand ausstreckte, um beide ins Schiff zu ziehen, und vielleicht war er selbst es gewesen, der Jesus die Hand darbot, um ihn beim Schritt in das schwankende Schiff unwillkürlich zu stützen — darum schrieb er sein *ἤθελον λαβεῖν* statt *ἔλαβον*. Das ist psychologisch sehr wohl begründet; mindestens ebenso gut wie das *ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς* bei Markus. Es ist doch klar, daß Markus nicht sagen wollte mit diesem Worte: Jesus faßte im Herzen den Entschluß, an ihnen vorüberzugehen, kam aber nicht dazu, sondern stieg vielmehr ins Schiff! Woher hätte Petrus das gewußt, wenn er es nicht zu seinem schmerzlichen Schrecken gesehen hätte: Ja, er steigt gar nicht zu uns herein! Er geht ja vorüber und läßt uns allein im fast schon aussichtslosen Kampfe mit dem Meere! Dieser Schreck, der in jenem Augenblick ihn durchzuckte und in ihm den unbedachten Entschluß gebar: „Fort von hier und hin zu Jesus", dieser Schreck ist die Lösung zu der Frage, warum er schrieb, oder besser, sagte: Er schickte sich an, vorbei zu gehen . . . Das war ein wirkliches Vorbeigehen; aber festgehalten hat Markus-Petrus den elektrisierenden Beginn desselben: *ἤθελεν*. Dann erst rief Petrus und dann erst hielt Jesus inne, aber immer noch in einer Weise, daß es schien, er werde die Wanderung fortsetzen.

Wir brauchen also *ἤθελον* nicht im Sinne eines „sie nahmen ihn gern auf" zu verstehen, obwohl der Gegensatz zu dem vorhergehenden Fluchtversuch vor dem mit Einsteigen ins Schiff drohenden Gespenst hier tatsächlich vorläge; es genügt, das Wort in dem bei Mk eben hier (6, 48) konstatierbaren Sinne des tatkräftigen Beginnes zu fassen, und jede Schwierigkeit schwindet. Es ist hier ganz ähnlich wie mit dem berühmten antequam convenirent (Mt 1, 18): hier wie dort halten die Evangelisten, bzw. deren Gewährsmänner, unmittelbar beteiligte Personen, den augenblicklichen, für sie höchst aufregenden Vorgang fest; das Nachher berührt sie scheinbar nicht mehr.

Übrigens ist die adversative Erklärung des *καὶ εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς* . . . mit Rücksicht auf den johanneischen Sprachgebrauch vollständig ausgeschlossen; denn *καὶ* kommt beim vierten Evangelisten zwar nicht selten, aber auch nicht relativ oft vor, nie aber im adversativen Sinn, soweit ich sehen konnte. Die Verbindung mit *δέ* vermeidet er allerdings, wo er kann, ersetzt sie aber nicht durch *καί*, sondern durch asyndetische Anknüpfung,

und wo es sich um einen betonten Gegensatz handelt, gebraucht er immer ἀλλά oder δέ. An unserer Stelle wäre nun aber die adversative Verbindung geradezu notwendig, wenn ἤθελον im Sinne eines resultatlosen Versuches verstanden werden müßte. Daher ist Klugs Erklärung schon vom sprachlichen Standpunkt aus schlechthin unzulässig.

So wie nun alle Gründe, mit welchen Klug die Verschiedenheit der beiderseitigen Volksmenge wie der Fahrtrichtung und der Endereignisse des Seewandelns zu erhärten sucht, hinfällig sind, so ist auch die Loslösung von Jo 6, 3—13 aus dem Zusammenhange nicht durchführbar, weil gegen die Sprachgesetze. Wir müßten nämlich im Sinne Klugs die Verse Jo 6, 3 ff. so übersetzen: „Es war aber (nämlich vor langer Zeit) Jesus (einmal) auf den Berg gestiegen *(ἀνῆλθεν δέ)* und hatte sich dort mit seinen Jüngern niedergesetzt *(ἐκάθητο)*. Es war aber (damals) das Pascha, das Fest der Juden, nahe gewesen *(ἦν δὲ ἐγγύς)*. Jesus also . . . hatte dem Philippus gesagt (λέγει!) . . .“ Man sieht auf den ersten Blick, daß eine solche Vergewaltigung des Wortlautes, speziell der bei Johannes immer sorgfältig abgewogenen Tempora keine Exegese mehr ist; ἀνῆλθεν kann im koordinierten Satz das Plusquamperfekt nur dann vertreten, wenn jeder Zweifel durch die Erzählung selbst ausgeschlossen wäre; ἦν δὲ ἐγγύς kann nie heißen: Es war aber (damals) nahe gewesen; λέγει kann nie für eine der Erzählung vorausgehende Handlung stehen.

Das ist jedenfalls evident: Johannes hat uns nicht nur sprachlich keinen Wink gegeben, daß 6, 3 ff. ein Nachtrag ist, er schreibt vielmehr so, wie wenn er diesen „Verdacht“ direkt ablehnen wollte. Und doch hätte er umgekehrt verfahren müssen, wenn er im Sinne Klugs verstanden werden wollte.

Genau dasselbe gilt vom Ende dieses „Einschubs“: In 6, 14 liegt nicht das leiseste Merkmal einer „Naht“ vor; vielmehr verdeckt Johannes jede Narbe. Er schreibt nicht, wie Klug ganz richtig postuliert: „Da nun diese Leute wohl wußten *(εἰδότες)*, welch ein Zeichen er (dereinst) gewirkt hatte *(ἐπεποιήκει)*“, sondern vielmehr: „Als nun diese Leute sahen *(ἰδόντες)*, welch ein Zeichen er wirkte oder eben gewirkt hatte *(ἐποίησεν)*“. Wäre Jo 6, 3—13 ein Nachtrag, so hätte der Evangelist mißverstanden werden wollen! Daß ἐκάθητο das Imperfekt vertreten und in der Regel auch tatsächlich nichts anderes bedeuten kann, ist zu evi-

dent, als daß es erlaubt wäre, auf dieser Wortform einen Gegenbeweis aufzubauen.

Damit ist eigentlich schon alle Möglichkeit genommen, die Brotvermehrungsszene aus dem gegenwärtigen Kontext bei Johannes loszulösen. Der Evangelist gibt uns nicht den leisesten Wink, daß er längst Geschehenes nachhole; er drückt sich vielmehr so aus, als wollte er den Gedanken an eine solche Auffassung gar nicht aufkommen lassen. Er erzählt insbesondere auch die ganze Reihe der Ereignisse so, daß sie sich völlig mit der Abfolge der Ereignisse gelegentlich der Brotvermehrung bei den Synoptikern deckt, ja macht uns durch einzelne eingestreute Bemerkungen den synoptischen Bericht erst recht verständlich. Unter diesen Umständen könnte man im schlimmsten Falle glauben, der Evangelist selbst habe sich über die Verschiedenheit seines Brotvermehrungsberichtes von dem der Synoptiker getäuscht, eine Annahme, die wir nicht weiter zu erörtern brauchen.

2. Gehört aber Jo 6, 3—13 in den gegenwärtigen Zusammenhang, so fällt die Hypothese Klugs bereits in sich zusammen und kann die anderweitige Argumentation desselben über die richtige Zeit der Brotvermehrung nur mehr ein Irrtum sein, auch wenn wir nicht mehr in der Lage wären aufzuzeigen, wo denn dieser Irrtum liegt. Dies zu zeigen ist aber gar nicht einmal schwierig.

Vor allem ist es sehr wohl möglich, daß der Ausspruch Jesu, auf den Klug seine ganze Beweisführung aufbaut: *προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει* (Jo 4, 44), nichts zu tun hat mit dem Ausspruche des Herrn, mit dem dieser die Nazarethaner so sehr gegen sich aufbrachte. Der Wortlaut deckt sich weder mit der Form desselben bei Matthäus (13, 57: *οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*), noch mit dem gleichlautenden bei Markus (6, 4 mit Zusatz: *καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ*), noch mit dem Wortlaut des Lukas (4, 24: *οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ*). So wie viele Exegeten annehmen, daß es sich bei Mt-Mk einerseits und Lk anderseits um ganz verschiedene Begebenheiten handelt, so wäre es gar nicht ungereimt, zu behaupten, daß der Ausspruch bei Johannes weder mit dem Bericht des Lukas, noch mit dem der beiden ersten Evangelisten etwas zu tun hat. Warum sollte Jesus nicht öfter einen ähnlich lautenden Ausspruch getan haben, wenn sich dazu Gelegenheit bot? Und Gelegenheit zu einer solchen Äußerung war nicht bloß in Nazareth, sondern ganz besonders auch damals, als Jesus aus

dem Vaterland, dem eigentlichen Heimatland des Juden überhaupt und namentlich des Messias vertrieben, das heilige Gebiet verlassen mußte, um sich im „Bezirk der Heiden“ eine Zufluchtsstätte zu suchen. Zudem war Jesus in Bethlehem geboren: Dies war die Heimat seiner Ahnen, die Heimat seines Vaters David, dies war seine eigene Heimat dem Rechtstitel nach — und außerdem seiner Geburt nach. Nach Galiläa hatte ihn das Schicksal nur verschlagen, als er ein Kind war. Aber so recht eigentlich „zu Hause“ war er dort nicht: Es war Galiläa und Nazareth eine Zufluchtsstätte für ihn geworden, wie es Ägypten einst kurze Zeit gewesen, nur mit dem Unterschied, daß seine Eltern schon früher dort gelebt und seine Verwandten daselbst zu Hause waren. Je nachdem er daher auf etwas Rücksicht nahm, konnte er heute Nazareth sein „Vaterland“, seine „Vaterstadt“ nennen, und morgen Bethlehem und Judäa.

Wenn also gerade damals, als der Heiland bitteren Herzens aus dem natürlichen Wirkungsgebiete des Messias und seinem rechtlichen Heimat- und faktischen Geburtslande nach Norden zog durch Samaria nach dem „Heidenbezirk“, Jesus den über diesen ungeahnten Rückzug ihres Meisters ganz erstaunten Jüngern erklärte, wieso er Judäa zurücklassen könne, so bot sich ihm in jenem schmerzlichen Augenblick das bittere Sprichwort wie von selbst: „Überall findet ein Prophet Ehre, nur nicht in seinem Heimatlande.“ Das konnten die Jünger verstehen, selbst wenn ihnen das Geheimnis von Bethlehem noch nicht geklärt worden war.

Dann aber ist das Wort für Klug absolut unbrauchbar. Tatsächlich verwendet Johannes wieder nicht, wie nach Klug zu erwarten wäre, das Plusquamperfekt, sondern, und zwar wieder im beigeordneten Satze, den Aorist. Ohne triftigsten Grund dürfen wir daher nicht anders übersetzen als: „Jesus aber legte (damals oder später einmal) das Zeugnis ab: Kein Prophet ohne Ehre denn in seinem Heimatlande!“

Es steht aber jedem frei, die Worte Jesu Jo 4, 44; Mt 13, 57; Mk 6, 4; Lk 4, 24 zu identifizieren. Trotzdem sind sie kein zureichender Stützpunkt für eine so grundstürzende Hypothese, wie sie Klug aufgestellt hat. Falls Jesus diese Äußerung nicht eben damals getan hat, so sind sie vom Evangelisten aus einer anderen Zeit hierher verlegt worden. Es ist aber dann unmöglich, mit einer jeden Zweifel ausschließenden Sicherheit zu konstatieren, ob Johannes diese Worte einer früheren oder einer späteren Begebenheit entnommen hat. Auch wenn der Heiland erst am Ende des

galiläischen Wirkens diese Äußerung tat, durfte Johannes seinen Lesern gegenüber die Wendung gebrauchen: „Denn Jesus selbst hat gelegentlich einmal bezeugt: Ein Prophet hat in seinem Vaterland kein Ansehen." Die Aoristform ἐμαρτύρησεν begünstigt viel eher einen in jenem Augenblick noch nicht vollendeten Akt als einen schon damals der Vergangenheit angehörigen Ausspruch. Soviel ist aber evident: Der Vers Jo 4, 44 kann ganz gut von einem damals oder erst später gesprochenen Worte verstanden werden. Somit ist die gegenteilige Auffassung mindestens fraglich und kann nie eine sichere Basis abgeben für eine Textvergewaltigung, als welche Klugs Hypothese über die Loslösung von Jo 6, 3—13 aus dem vorhandenen Rahmen erscheint.

Ich möchte hier auch darauf aufmerksam machen, daß der Besuch in Nazareth nach sehr geachteten Autoritäten zweimal erfolgte: Am Beginn (Lk) und am Ende der galiläischen Periode (Mt-Mk). Es könnte also jemand sagen: Jo 4, 44 meint den ersten Besuch Jesu in Nazareth. Da dieser etwa zu Beginn des Wirkens Jesu in Galiläa vorfiel, so konnte Jo 4, 44 an einer Stelle, wo er ja eben diesen Beginn der galiläischen Tätigkeit notiert, mit gutem Rechte schreiben: „Jesus selbst hat (um jene Zeit) bezeugt . . ." Diese Auffassung ist sicherlich denkbar. Dies genügt aber dann wieder, um Klugs Hypothese als unbegründet zu erweisen. Nur dürfte man auch da ἐμαρτύρησεν nicht von einem vorhergehenden Ausspruche verstehen, da auch nach Lukas zur Zeit des Besuches in Nazareth zahlreiche Wunder in Kapharnaum vorausgegangen waren, während auf Jo 4, 44 erst das zweite Wunder in Galiläa nachfolgte.

Im übrigen dürfte eine Auffassung der Verse Jo 4, 43 ff. mindestens eine Erwähnung verdienen, die unter πατρίς auch an unserer Stelle ebenso wie bei den Synoptikern die „Vaterstadt" des Herrn, also Nazareth, versteht: Darnach hätte der Schriftsteller sagen wollen: „Nach zwei Tagen begab er sich von dort weg nach Galiläa", nicht aber, wie man hätte erwarten sollen, in seine Vaterstadt Nazareth. „Denn Jesus selbst hat (später einmal) bezeugt, daß ein Prophet in seiner Vaterstadt keine Achtung findet." Auch in diesem Falle gelten aber alle obengenannten Aufstellungen, wobei noch erwähnt werden darf, daß tatsächlich die Vertreter dieser Ansicht ἐμαρτύρησεν von einem späteren, höchstens aber gleichzeitigen Vorfall verstanden.

Mir erscheint jedoch diese Erklärung als unannehmbar. Denn

von Nazareth ist hier mit keiner Silbe die Rede. Auch gehört dieses ärmliche Landstädtchen ohne weiteres zu Galiläa und es besteht daher zwischen Galiläa und Nazareth nicht der geringste Gegensatz. Wo aber kein Gegensatz vorhanden ist, kann er von einem vernünftigen Schriftsteller auch nicht als von selbst bekannt vorausgesetzt werden. Galiläa ist eben nicht Jerusalem. Man kann sehr wohl diese Landeshauptstadt als im Gegensatz befindlich zum „Landbezirk Judäa" setzen, wie es sowohl die Synoptiker als Johannes tun; aber man kann nicht Nazareth als im schon vorhandenen Gegensatz zu Galiläa stehend betrachten. Will man einen Gegensatz, so muß man ihn erst konstruieren und sagen: „nicht nach Nazareth, sondern in das übrige Galiläa."

Es ist allerdings richtig, daß Johannes stets den Bericht der Synoptiker vor Augen hat und daß er diesen durchgängig erläutert und ergänzt. Allein er ergänzt nicht, was die Synoptiker ohnehin deutlich genug sagen, — eben, weil ihm deren Bericht sehr wohl gegenwärtig ist; sondern er ergänzt und erklärt, was jene nicht oder ungenügend sagen! Nun aber haben die Synoptiker, und zwar alle drei, mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit erzählt, daß Jesus seine Vaterstadt nicht nur nicht bevorzugte, sondern zurückstellte — wenigstens nach der Meinung seiner gekränkten Landsleute; dies erst noch zu sagen, hatte also Johannes wahrlich keine Ursache. Wohl aber lag es direkt in seiner Tendenz, wenn er hier als Grund, warum Jesus das selbstverständliche Wirkungsfeld des Messias, Judäa, verließ und sich im „Lande des Todesschattens" niederließ, ausdrücklich die Tatsache anführte, daß ja ein erfolgreiches Wirken in Judäa überhaupt nicht zu erwarten war, weil ein Prophet überall Aussichten zu haben pflegt, nur nicht in seinem Heimatlande. Von diesem Grunde haben die Synoptiker nichts erwähnt. Sie geben eigentlich überhaupt keine Erklärung für diese Maßregel Jesu. Sie nennen nur die Zeit, wann, nicht aber — wenigstens nicht ersichtlich — den Grund, warum Jesus im weltfernen und heilsarmen Heidengau sein Lehramt übte.

Da nämlich der Täufer nicht von den Synedristen in einem Kerker Jerusalems — wie Lamy wollte —, sondern im Gebiete des Antipas gefangen gehalten und endlich getötet wurde, so kann man den Rückzug Jesu aus Judäa ins Gebiet des Antipas doch eigentlich nur gewaltsam als Versuch des Herrn deuten, sich in Sicherheit zu bringen. Jedenfalls erscheint die Sache bloß auf

Grund des Synoptikerberichtes mehr oder minder rätselhaft. Wenn also Johannes dafür eine Erklärung geben wollte durch 4, 44, so ist dies sehr begründet und begrüßenswert, während eine Aufklärung über das Verhältnis Jesu zu Nazareth höchst überflüssig war.

Die Aufklärung, daß die schon fühlbar gewordene Aussichtslosigkeit eines ferneren Wirkens Jesu in Judäa ein Hauptgrund der Verlegung des Schauplatzes nach Norden war, ist aber noch dazu, wie schon angedeutet, direkt in der Tendenz des Johannes gelegen. Es ist schon längst erkannt worden, so auch von Belser, daß Johannes antijudäisch schreibt. Es darf hinzugefügt werden: Johannes liegt viel daran, zu zeigen, daß die Judäer gar keinen Grund haben, sich wegen Zurücksetzung durch Jesus zu beklagen, daß sie vielmehr ihren Unglauben nur selbst verschuldet haben. Darum hat Johannes schon vorher, da er erzählt, daß Jesus trotz anfänglicher einiger Glaubensbereitheit der Jerusalemiten die Hauptstadt verließ und ins judäische Landgebiet ging, diesen Schritt mit der Allwissenheit Jesu begründet, der von Anfang an wußte, was im Menschen ist, und eben darum die spätere Opposition der Jerusalemiten nicht erst abzuwarten brauchte, sondern sofort eine zurückhaltende Stellung ihnen gegenüber einhielt „und sich ihnen nicht anvertraute" (2, 23—25). Die Zukunft gab ihm Recht, wenn ihn auch die Jünger damals nicht begriffen.

Ebenso hebt er beim Verlassen Judäas eben dieser Tendenz gemäß hervor: Weil eine längere Wirksamkeit in Judäa nutzlos gewesen wäre, zog er sich nach Galiläa zurück: nicht aus Rücksichtslosigkeit gegen die Judäer, sondern vielmehr wegen ihrer Unempfänglichkeit.

Auch Matthäus empfand das Anstößige, das in dieser Verlegung des Schauplatzes für jeden Juden lag. Aber wie sonst überall begnügt er sich mit dem Nachweis, daß gerade diese scheinbare Schwierigkeit gegen Jesu Messianität der beste Beweis derselben ist, da ja dies alles vom Propheten geweissagt war (4, 12 ff.).

Trotz dieser Weissagung blieb aber für die Judäer eine Entschuldigung ihres Unwillens und ihrer Abneigung gegen Jesus bestehen, wenn sie mit Recht hätten sagen können, dieser habe Judäa von Anfang an brüskiert und ihren Widerspruch dadurch herausgefordert. Das widerlegt nun Johannes; daran lag ihm viel, und darum läßt er Jesus sagen: „Kein Prophet findet Achtung in seinem Vaterlande."

Aus dieser Tendenz erklärt sich auch vollständig die Wahl

des Ausdruckes *πατρίς*. Die Judäer fanden es unverzeihlich, und die Jünger Jesu konnten sich das nicht erklären, daß Jesus, wenn er der Messias der Juden sein wollte, die Heimat der Juden, das einzige Gebiet Judäa, das damals diesen Ehrennamen verdiente, verließ und zum „Volk des Todesschattens“ hinwegging. Der Messias gehört in den Tempel (Mal 3, 1) und nach Jerusalem (Is 40, 1 ff.) und ins unentweihte Gesetzesland Judäa, ins Heimatland des Stammes Juda, aus dem der Fürst hervorgehen soll, ins Vaterland der Wurzel Jesse, in die Heimat Davids: Das ist die *πατρίς* dessen, der das Reich seines Vaters David von Gott erhalten soll! Darauf ergab sich, zumal in einer Zeit, als die Eifersucht der Pharisäer schon mächtig in die Halme schoß, wie von selbst das Echo aus dem Munde Jesu: *προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.*

Aus diesen Gründen lehne ich auch diese letztgenannte Ansicht ab, obwohl sie für Klug nicht günstig ist.

Klugs Auffassung ist übrigens gänzlich unvereinbar mit der nicht wegzuschaffenden Tatsache, daß Jesus die ersten Wunder, die er in Galiläa wirkte, in Kana gewirkt hat. Denn mindestens dies sagen die Worte Jo 4, 54; vgl. 2, 11. 13. War die Heilung des Sohnes des regulus das zweite Wunder in Galiläa, so kann ihr nicht die Brotvermehrung vorausgegangen sein. Man hat an dieser Deutung rütteln wollen. Allein wir haben eine evidente Bestätigung dieser Schlußfolgerung in dem Satze Jo 4, 45: „Als daher Jesus nach Galiläa gekommen war (oder kam), nahmen ihn die Galiläer auf, da sie alles gesehen hatten, was er in Jerusalem auf dem Feste Großes getan hatte; denn auch sie waren zum Feste gekommen.“ Waren für die Galiläer die Wunder in Judäa maßgebend, so hatten sie für eine gläubige Aufnahme noch nicht andere gleichwertige Gründe. Somit waren in Galiläa noch keine Wunder geschehen, deren eine größere Anzahl Menschen Zeugen geworden waren. Zum mindesten aber war noch nicht die Brotvermehrung vorgefallen, der Tausende, und zwar hauptsächlich Galiläer aus den Nachbarstädten, beigewohnt hatten.

Es ist daher unmöglich, die Brotvermehrung vor die Reise Jo 4, 43 und vor die Äußerung Jo 4, 44 zu setzen. Damit fällt Klugs Hypothese endgiltig.

Es sei gestattet, noch auf einen Umstand aufmerksam zu machen, der nicht bloß gegen die Hypothese Klugs, sondern gegen jeden ähnlichen Versuch, im ersten Teile des Johannesevangeliums,

sei es Umstellungen, sei es größere Einschübe zu machen: Es ist dies der offenliegende tagebuchartige Charakter der Kapitel 1 und 2. Es sind Anhänger der Einjahrshypothese, die daraus zu argumentieren begonnen haben, — allerdings an unrechter Stelle! Man hat diese Eigentümlichkeit der enggeschlossenen Einleitung des Evangeliums mißbraucht zur Beurteilung der lose gefügten Mitte und gegen jeden Versuch, zwischen Jo 5 und 6 eine längere Periode einzuschieben. Ich habe mich bemüht, begründeten Protest wider eine solche Überspannung der Tragweite des Tagebuchcharakters der Einleitung einzulegen; ob mit Erfolg, wird sich erst zeigen müssen. Aber das ist jedenfalls sicher, daß jene, gegen welche sich mein Protest richtet, auf jeden Fall zugeben müssen, daß wir aus der Tagebuchform der Einleitung mit vollem Rechte auf die Unzerreißbarkeit des engen Gefüges eben dieser einleitenden Teile schließen dürfen. Es geht nicht an, einen Bericht, der die Erzählung bisher nur um je einen Tag weiterführte (1, 29. 35. 43) und nur einmal eine dreitägige, aber infolge der Länge der Fußreise Tag für Tag verfolgbare Reisezeit (2, 1) dazwischenlegte, nun auf einmal, wenn er von einem Aufenthalt von „nicht vielen Tagen“ spricht (2, 12) und dann sogleich, ohne auch nur ein ihm geläufiges *μετὰ ταῦτα* einzuschieben, die Nähe des Paschafestes als Anlaß einer Jerusalemreise nennt (2, 13), so zu verstehen, daß in jenen „wenigen Tagen“ oder gar in einem zwischen diesen und dem Osterfeste liegenden gänzlich unerwähnten Zeiteinschub eine Wirksamkeit Jesu vorauszusetzen wäre, die der zwischen Ostern und „Pfingsten“ und Laubhütten (Jo 2; 5; 7) stattgefundenen ebenbürtig wäre.

Was hätte nicht alles vor jenem Osterfeste Jo 2, 13 geschehen müssen, wenn die Erzählung Jo 6, 3—13 und die Parallelberichte der Synoptiker mit ihrem Zusammenhang hier eingeschaltet werden sollten! Sicher die Berufung der vier Hauptjünger; eine Aufsehen erregende Lehrtätigkeit und Wunderwirksamkeit in Kapharnaum; die erste Missionsreise in die Nachbarstädte Kapharnaums, ja so ziemlich von ganz Galiläa; der scharenweise Zulauf von Volk aus allen Landesteilen und den Grenzbezirken; die Wahl der Apostel aus einem engeren, zahlreichen Jüngerkreis; die Aussendung dieser Apostel zu einer Predigt, welche den anfänglichen Bußruf Jesu zu ersetzen imstande gewesen und daher eine längere, sorgfältige Belehrung der Apostel voraussetzt, eine Aussendung, die sich nicht auf Tage, die eine oder die andere Woche, sondern auf Wochen

hinaus erstrecken sollte; eine Wirksamkeit Christi und der Apostel, die selbst einen Antipas stutzig machen konnte; endlich eine Ansammlung von Tausenden um Jesus und ein großes Wüstenwunder und das Seewandeln, kurz eine Wirksamkeit, die der späteren Tätigkeit in Galiläa an Intensität, Dauer und Erfolg nicht das Geringste nachgibt.

Für diesen zweiten Teil fast ein halbes Jahr postulieren, für die erstere Hälfte aber sich mit jenen „nicht vielen Tagen“ oder gar einer absolut unerkennbaren Lücke begnügen, und zwar unmittelbar nach einem Tagebuchbericht, das ist ein Verzweiflungsakt.

Dies ist aber nicht die einzige Klippe, an der die Geschichtskonstruktion Klugs scheitert. Ebenso tödlich für sie wie der vorhergehende Bericht des Johannes ist der auf das Pascha 2, 13 = 6. 3—13 folgende Abschnitt des vierten Evangeliums. Soll nämlich Jo 6, 3—13 in 2, 12 Platz finden, so muß auch die nach dem Osterfeste 2, 13 erwähnte Tätigkeit des Täufers und der daran geknüpfte Streit über die Reinigung und das Täuferzeugnis, also der ganze Komplex Jo 3, 23—36 ein Nachtrag des Evangelisten sein, der irgendwo und irgendwann vor Ostern 2, 13 anzusetzen wäre. Da nämlich Johannes der Täufer vor der Brotvermehrung (Jo 6, 3—13 u. Parallelen) schon tot war, diese aber dem Ostern 2, 13 vorausging, so kann das Täuferzeugnis und der Reinigungsstreit (3, 23—36), die beide entweder in die Wirksamkeit oder doch in die Haftzeit des Täufers fielen, nicht erst nach Ostern angesetzt werden.

Nun aber ist auch diese Umstellung, die Klug trotz ihrer viel einschneidenderen Bedeutung nur ganz nebenher erwähnt und begründet, rein undurchführbar.

Was wir von Jo 6, 1. 2. 15 ff. gesagt haben, gilt in verstärktem Maße auch von 3, 22; 4, 1: Ein Rahmen ohne Inhalt! Wozu erwähnt der Evangelist überhaupt die Tauftätigkeit Jesu an dieser Stelle, wenn der Streit über die Reinigung und damit das Zeugnis des Täufers, um das dem Johannes doch allein zu tun ist und um derentwillen allein er die Tauftätigkeit Jesu in Judäa erwähnt, schon früher vorgefallen ist? Sagen denn nicht eben Belser und Klug mit solcher Überzeugung, daß Jesus auch in Galiläa schon durchgehends die Taufe vorgenommen hatte? Wäre es nicht schon deshalb vernünftiger gewesen, diese Tauftätigkeit Jesu und dieses Zeugnis des Täufers an der richtigen Stelle zu bringen, weil dadurch das Gespräch mit Nikodemus viel verständlicher geworden

wäre (Jo 3, 3. 5)? Es wäre also sehr motiviert gewesen, das Täuferzeugnis und den Reinigungsstreit vor 2, 13 zu erzählen, zumal so das Täuferzeugnis, das Johannes zu Anfang so emphatisch ankündigt (1, 19), in continuo, in einer einheitlichen, geschlossenen Größe gebracht worden wäre, während es durch die willkürliche Zerreißung in zwei weitabstehende Hälften an Wirksamkeit einbüßt.

Jedoch, dies alles sind nur Kongruenzgründe gegen Klug. Eigentlich vernichtend für ihn ist der sprachliche Ausdruck. Es ist schlechthin unmöglich, das periphrastische Imperfekt ἦν . . . βαπτίζων in Jo 3, 23 im Sinne eines Plusquamperfektes zu deuten. Hier ist die Sache für Klug ungleich aussichtsloser als in 6, 3 ff. bei den dortigen Aoristformen.

Es heißt ferner nichts anderes als die Aussagen des Johannes auf den Kopf stellen, wenn man den Satz Jo 3, 24: „Noch nicht war Johannes in den Kerker geworfen", scl. als dies geschah, umkehrt in die Form: „Dies geschah (war geschehen), als Johannes noch nicht gefangen war." Denn es ist nicht erlaubt, einen unausgesprochenen Nebengedanken (scl. „damals" oder „als dies geschah") zum Hauptgedanken „dies geschah", recte „war einst geschehen", und den Hauptgedanken zu einer Nebenbestimmung zu machen. So wenig man das Subjekt zum Prädikat machen darf, so wenig ist solch ein Gewaltakt zu rechtfertigen.

Ich brauche kaum mehr zu erwähnen, daß auch alle späteren Zeitformen nach v. 25 die wirklich gemeinte Zeit nicht angeben, sondern eine allzu sorglose Erzählungsweise voraussetzen würden, falls Klug recht hätte.

§ 2. Das gleichzeitige Wirken Jesu und des Täufers.

a) Alter des Problems.

Von allergrößtem Interesse und für das richtige Verständnis des Verhältnisses des Täufers zu Jesus sowie des ganzen Charakters des anfänglichen Auftretens Jesu grundlegend ist eine einläßlichere Erörterung der seit vielen Jahrhunderten so verschieden behandelten Frage, ob Jesus und Johannes gleichzeitig längere Zeit tätig gewesen sind, oder ob Jesus rücksichtsvoll wartete, bis das unerbittliche Geschick seinem Vorläufer ein Ziel seiner Tätigkeit setzte.

Es sind Gründe geschichtlicher Natur und Gründe prinzipieller Natur, die man — schon im Mittelalter — bis heute vorbringt, um ein längeres gleichzeitiges Wirken Jesu und seines Herolds als aus-

geschlossen zu erweisen. Solange man noch ganz im Banne Tatians stand und dem Wirken Jesu in Judäa eine längere Lehrtätigkeit in Galiläa vorausgehen ließ (einschließlich bis zur Aussendung der Apostel), hielt „die gewöhnlichere und richtigere Meinung“ daran fest, daß Jesus nach dem Wunder von Kana insgeheim (occulte) Jünger berufen und insgeheim gepredigt habe bis zur Einkerkerung des Täufers; von da an habe Jesus angefangen öffentlich (apperte) zu wirken. So berichtet z.B. Petrus Comestor[1]) im 12. Jahrhundert. Wie man sich dies „occulte“ vorzustellen suchte, das erfahren wir in kürzester Form bei Hugo a S. Charo[2]), der uns belehrt: „Quamdiu servus praedicabat, exspectabat eum Dominus; posito autem eo in vinculis, incepit publice praedicare. Reliqua autem fecerat privatim, quia non locutus fuerat ad turbas, sed quasi in occulto.“ Ja, Chrysostomus habe recht mit seiner Ansicht, Gott habe die Verhaftung des Täufers beschleunigt, „ut Jesus liberius praedicaret“, damit nämlich das Volk nicht in Verwirrung gerate, wenn es zwei Lehrern folgen sollte[3]). Rücksicht auf den Vorläufer und Rücksicht auf das Volk sind also die Gründe prinzipieller Natur, die man gegen ein gleichzeitiges Wirken Jesu mit Johannes anführte. Als Grund geschichtlicher Natur war maßgebend, daß Jesus nach den Synoptikern erst nach der Verhaftung des Täufers nach Galiläa ging, um zu predigen. Wenn man trotzdem vorher schon eine Tätigkeit Jesu daselbst annahm, so war daran das Erbe Tatians schuld, und man half sich mit der Unterscheidung einer privaten und einer öffentlichen Lehrtätigkeit. Auch die Bezeichnung des Weinwunders zu Kana als erstes Wunder Jesu wolle nur sagen, daß dies das erste öffentliche Wunder war[4]).

Bis auf B. Lamy blieb diese Unterscheidung zwischen einem anfänglichen mehr privaten und einem späteren öffentlichen Wirken Jesu (die bekanntlich auch noch in den Anschauungen der Katharina Emmerich ihr Echo gefunden hat) herrschend, und auf Grund derselben konstatiert dieser[5]): „Statuere omnes fere interpretes non coeptum pradicari Evangelium ante incarceratum ab Herode praecursorem.“ So sage z. B. Cornelius a Lapide, Jesus habe vor der Einkerkerung des Johannes diesem das Predigtamt über-

1) Historia Scholastica ed. altera, Venetiis 1729, c. 37.

2) In evangelia . . . ed. Venetiis 1732, p. 13, n. 3) Ebd. 300.

4) Petrus Comestor zur Stelle.

5) Commentarius in Harmoniam sive Concordantiam quatuor Evangelistarum et Apparatus chronologicus ac geographicus, Venetiis 1735, 106.

lassen und erst nach derselben publice et solemniter zu predigen begonnen, gleichwie Alphonsus Tostatus der Meinung sei, Jesus habe vorher das Amt eines öffentlichen Lehrers nicht angetreten, „ne praedicatio Joannis vilesceret, ne redderetur superflua, ne locus esset invidiae et simultati, ne multitudo scinderetur“ [1].

Immer wieder ist es derselbe Gedanke der taktvollen Rücksichtnahme Christi auf seinen Vorgänger, dem, um noch einen Namen zu nennen, Joannes da Sylveira [2] Ausdruck gibt, wenn er meint, Jesus sei nach der Taufe, „volens honorem deferre Baptistae“, nach Galiläa gegangen, „a Judaea recedens, ne sua praesentia obfuscaret et minueret Joannis magisterium, dum adhuc statum haberet.“

Wenn heute Gelehrte wie Joh. van Bebber, Belser, Klug umgekehrt verlangen, der Täufer habe konsequenterweise dem von ihm verkündeten Messias das Feld räumen müssen und die Pflicht gehabt, durch Empfang der Geistestaufe ins Reich Gottes einzutreten als Hörer, nicht als Lehrer, so dachten die Alten eigentlich pietätvoller und auch mehr der Schrift entsprechend. Denn diese regelt das Wirken Jesu nach dem Geschicke des Täufers, nicht umgekehrt: „Als aber Jesus gehört hatte, daß Johannes überliefert worden war, begab er sich hinweg nach Galiläa“ (Mt 4, 12).

Dennoch war auch der Gedanke, daß es eigentlich Sache des Täufers gewesen wäre, aus dem Kommen des Herrn seine Konsequenzen zu ziehen, nicht ganz unbekannt. So gesteht Hugo a S. Charo [3], daß man glauben möchte, „quod Joannes statim debuit cessare a baptismo et praedicatione, cum Christus incepit baptizare et praedicare.“

Aber er erklärt sich das Verhalten des Täufers aus drei Gründen:

1. Damit die Johannesjünger, die schon durch das gleichzeitige Wirken Jesu gereizt wurden, nicht noch mehr vom Neid verzehrt würden, wenn sie sehen müßten, daß ihr Meister jetzt ganz bei Seite gestellt sei.

2. Weil Johannes ein größeres Ansehen vor dem Volke hatte als die Apostel und daher ein wirksameres Zeugnis für Christus abzulegen vermochte: „Ut Joannes adhuc baptizando et praedicando testimonium ferret ipsi Christo, cuius testimonium insuspicabilius erat, quia ipse Joannes non sequebatur Christum.“

---

[1] Lamy 106. [2] In textum Evangelicum lib. III c. VI q. X (Opera omnia II [Lugduni 1697] 486). [3] L. c. 300 f. in Jo 3, 24.

3. Um den Schein zu vermeiden eines Gegensatzes zu Christus: „ne putaretur esse ei in aliquo contrarius“.

Man sieht jedenfalls, daß das Problem des Zusammenwirkens Jesu und Johannes ein sehr altes ist und seit jeher als ernstes Rätsel gefühlt wurde, und man muß es den Modernen zugute halten, wenn sie sich auf diese jahrhundertealte Schwierigkeit zu stützen suchen.

Nur erscheint es als ein verkehrter Weg, wenn man um einer ungelösten Frage willen gesicherte geschichtliche Angaben des Evangelisten in Zweifel zu ziehen sich angetrieben fühlt, anstatt sich auf den festen Boden der geschichtlichen Quelle zu stellen und nach deren Angaben unsere Spekulation zu berichtigen.

Es ist freilich Belser gelungen, die Schwierigkeit irgendwie zu vertiefen, wenn er schon im Johanneskommentar[1]), deutlicher aber in seinem „literarischen Testament“[2]) den Gedanken an die Spitze stellt, daß Johannes die erste beste Gelegenheit ergreifen mußte, die von Jesus gespendete Geistestaufe zu empfangen. Da nämlich Jesus nicht eine bloße Vorbereitungstaufe, sondern die Taufe im Hl. Geiste spenden ließ, so sei es undenkbar, daß ein Johannnes, der die Herzen der Juden mit der Sehnsucht nach dieser zu erfüllen suchte, selbst darnach kein Verlangen getragen haben sollte. Nur wenn Johannes früher ergriffen wurde, ehe er dazu Zeit gefunden, lasse sich das Rätsel lösen. Somit sei eine längere gleichzeitige Wirksamkeit Jesu und des Täufers ausgeschlossen[3]).

Durch diese Zuspitzung des Konflikts ist die sonst vorzügliche Stellungnahme A. Pottgießers zur Frage[4]) schwieriger geworden, obwohl Belser sicherlich an derselben nicht hätte vorübergehen können, wenn sie ihm zur Zeit der Abfassung seines „literarischen Testamentes“ schon vorgelegen wäre.

Obgleich nun, wie oben erwähnt, die umgekehrte Formulierung der Schwierigkeit, wie sie den Alten geläufig war, nämlich die billige Rücksichtnahme Jesu auf seinen Vorgänger, schriftgemäßer wäre, so darf ich trotzdem heute von dieser absehen und mich auf die moderne Umkehr der Frage beschränken, zumal

---

1) S. 116 ff. 2) Das Zeugnis des vierten Evangelisten 19—22.

3) Die Gründe, die Belser noch aus den geschichtlichen Angaben der Hl. Schrift hinzufügt, hat er schon ausführlich im Kommentar vorgelegt. Klug hat sie nur etwas erweitert.

4) Johannes der Täufer und Jesus Christus, Köln 1911, 84 ff.

der Sache nach erstere in der Lösung der letzteren ebenfalls ihre Erledigung findet.

Da die Frage zunächst eine geschichtliche ist, so wollen wir damit beginnen, was denn die geschichtlichen Quellen zu unserer Schwierigkeit zu berichten wissen, und je nach dem Resultate dieser Forschung werden wir dann daran gehen, die spekulative Seite dieses Problems zu untersuchen, und uns bemühen, die Absichten des Täufers bei seinem Verhalten gegen Christus auf Grund der historischen Nachrichten verstehen zu lernen.

b) Die geschichtlichen Angaben der Evangelien über das Zusammenwirken Jesu und des Täufers.

Bei Prüfung der geschichtlichen Angaben über das Verhältnis Johannes' zu Christus entsteht vor allem die Frage, von welchem Gewährsmann wir auszugehen haben: Wir besitzen eine Anzahl ziemlich gleichzeitiger Zeugen (Synoptiker und Apostelgeschichte) und haben einen Zeugen, der mindestens um gut 30 Jahre später geschrieben hat, nämlich Johannes.

Erstere sprechen jedoch über unsere Frage nicht ex professo, sondern berühren sie nur indirekt, abgesehen freilich von den beiden vorübergehenden Momenten der Taufe Jesu und der Gesandtschaft des Täufers an Jesum. Ob beide gleichzeitig tätig waren, ob sie während einer etwaigen gleichzeitigen Predigtperiode einer auf den andern Rücksicht genommen oder ganz getrennt und ohne jede Beziehungnahme gelehrt haben — davon kein Wort! Sie lassen uns nur wissen, und darin stimmen sie vollkommen überein, daß Jesus nach Johannes aufgetreten ist und nach dessen Einkerkerung seine Lehrtätigkeit in Galiläa begonnen hat. Wie man sich das gegenseitige Verhältnis und ein etwaiges Zusammenwirken denken müsse, darüber besitzen wir nach den synoptischen Quellen volle Freiheit.

Diese sehr dürftigen Mitteilungen erfahren nun aber im vierten Evangelium eine einläßliche Ergänzung, und zwar in einer Weise, daß es klar ist, Johannes gebe nicht nur sachlich nähere Aufschlüsse über die von seinen Vorgängern offen gelassenen Fragen, sondern beabsichtige eine Ergänzung der bisher vorhandenen Berichte und wolle einer unrichtigen Auslegung derselben mit Fleiß vorbeugen. Da nun aber die persönlichen Erfahrungen des vierten Evangelisten speziell in dieser Frage weiter zurückreichen als die seiner Vorgänger; da er nicht nur Augen- und Ohrenzeuge der in

Frage kommenden Ereignisse, sondern auch genauer Kenner der uns darüber aus der Zeit vor ihm vorliegenden Berichte ist und er sich auf dieselben deutlich zurückbezieht, so ergibt sich daraus mit Evidenz die Pflicht, daß wir in der Beurteilung der ganzen Angelegenheit ohne jede Einschränkung von dem ausführlicheren und direkten Bericht des Johannes auszugehen, die kurzen Hinweise der übrigen Quellen aber im Lichte der von Johannes über sie gegebenen Aufklärungen zu nehmen haben, daß wir also unter keinen Umständen aus den Angaben der Synoptiker weiter schließen dürfen, als es Johannes gestattet. Damit ist aber die Frage, ob der Täufer noch zugleich mit Jesus längere Zeit seine Predigttätigkeit fortgesetzt hat, ohne allen Zweifel in bejahendem Sinne entschieden.

Zunächst wollen wir etwas genauer zusehen, was uns die vorjohanneischen Berichte Sicheres über Jesus und den Täufer rücksichtlich der Frage eines gleichzeitigen Wirkens sagen.

Matthäus führt ziemlich einläßlich aus, daß der Täufer einen nach ihm kommenden Großen versprach, der im Geiste und Feuer taufen werde (3, 11 f.). Er erzählt dann das erste Zusammentreffen mit Jesus, die Taufe und die Bezeugung desselben durch Gott als Messias (3, 13 ff.) und den sofortigen Weggang Jesu in die Wüste und dessen Versuchung (4, 1 ff.). Damit verliert Matthäus den Täufer überhaupt aus den Augen und wendet sich ausschließlich Jesus zu. Der Täufer bietet ihm nur mehr ein Interesse: Seine Gefangennahme war für Jesus das Signal, Judäa, von dem Matthäus ja bisher allein geredet hatte, zu verlassen und seinen Aufenthalt in Galiläa zu nehmen (4, 12). Wann die Verhaftung des Täufers erfolgte, was Jesus in der Zwischenzeit tat, davon kein Wort. Nur soviel scheint Matthäus anzudeuten, daß Jesus Ursache hatte, irgend einer Gefahr auszuweichen (ἀνεχώρησεν 4, 12), daß er also bereits größere Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hatte. Noch zweimal kommt dann Matthäus auf den Täufer zu sprechen: er berichtet von einer Gesandtschaft desselben aus dem Kerker und dann von seiner Hinrichtung (11, 2 ff.; 14, 3 ff.).

Wenn wir beim Berichte des Matthäus bleiben, wie er ist, erfahren wir über unsere Frage rein nichts.

Das zweite Evangelium ist in dieser Sache lediglich eine dürftigere Wiedergabe des ersten. Neues für unsere Zwecke bietet es nicht.

Lukas zeigt sich über den Täufer sehr gut orientiert. Nicht

bloß über seine Familie und Jugend, sondern auch über seine Zuhörer und seine Lehrvorträge weiß er ganz Neues zu bringen; aber hinsichtlich unserer Frage sagt er nicht einmal soviel wie seine Vorgänger. Bei ihm vermuten wir nur, daß die Rückreise Jesu nach Galiläa (4, 14) nach der Gefangennahme des Täufers vorfiel, weil er diese vorher erzählt hat (3, 20).

Aber hätten wir nicht Matthäus und Markus, so hätten wir keine Gewißheit darüber, da Lukas erwiesenermaßen abschließende Berichte über inhaltlich zusammengehörige Vorfälle sinngemäß antizipiert. Wenn daher Lukas 4, 14 bloß sagt: „Und es kehrte Jesus in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurück, und der Ruf über ihn verbreitete sich über die ganze Umgebung", so können wir an sich weder behaupten, die Rückkehr sei nach der Gefangennahme des Täufers geschehen, noch auch, daß Jesus vorher und anderswo nicht gepredigt hatte.

Noch etwas erfahren wir allerdings aus den Synoptikern, daß nämlich die Enthauptung des Täufers der Brotvermehrung vorausging (Mt 14, 1 f.; Mk 6, 14 ff.; Lk 9, 7 ff.). Aber auf die Frage eines eventuellen gleichzeitigen Wirkens Jesu und Johannis gestattet dies keinen Rückschluß.

Trotzdem würden wir aber, hätten wir die Synoptiker allein, so ziemlich zuversichtlich behaupten, was unsere Vorfahren wirklich taten und heute trotz Johannes wiederholt wird: Ein gleichzeitiges Wirken Jesu und seines Vorläufers ist ausgeschlossen.

Gegen eine solche Erklärung des synoptischen Berichtes legt aber das vierte Evangelium formellen Protest ein!

Vor allem verbürgt es sich dafür, daß der Täufer nicht bloß von einem Kommenden im allgemeinen gesprochen, sondern ganz bestimmt die Person Jesu als diesen bezeugt hat; daß Johannes bei der Tauftheophanie nicht etwa nur ein passiver Zuschauer, sondern von da an auf Grund derselben ein höchst rühriger Zeuge Jesu geworden ist; daß er es gewesen ist, der Jesus die ersten Anhänger zugeführt und diese mit dem ganz dezidierten Glauben an Jesus als den Messias erfüllt hat (Jo 1).

Schon diese Ergänzung des Synoptikerberichtes ist diesem gegenüber etwas Sensationelles! Man hätte Mt 21, 25 f. mit 11, 3 nie restlos auszugleichen vermocht, wäre uns nicht das vierte Evangelium zu Hilfe gekommen.

Aber Johannes geht noch einen wichtigen Schritt weiter. Er verbürgt sich nicht nur dafür, daß der Täufer (vor der Gesandt-

schaft des Synedriums und) vor sonstigen Zeugen Jesu Person ganz bestimmt, und zwar auf Grund göttlichen Wissens als die des Messias und Sohnes Gottes beglaubigt hat, sondern er sagt ausdrücklich, daß Jesus und Johannes eine längere Zeit hindurch zugleich die Tauftätigkeit ausgeübt haben (Jo 3, 23) und daß die Gefangensetzung des Vorläufers erst geschehen ist, als Jesus nach seiner Taufe Jünger an sich gezogen, in Kana ein Wunder gewirkt, in Jerusalem eine echte Prophetentat und viele Wunderzeichen verrichtet und im judäischen Landgebiet einen längeren Aufenthalt genommen und eine dauernde Tauftätigkeit entfaltet hatte (3, 22—24).

Die Art, wie sich Johannes dabei ausdrückt, beweist ganz augenscheinlich, daß diese gleichzeitige Tätigkeit ziemlich lange dauerte: *διέτριβεν — ἐβάπτιζεν — ἦν βαπτίζων — παρεγίνοντο — ἐβαπτίζοντο* (3, 22. 23) — solch ein konsequent durchgeführtes Imperfekt stellt eine längere Dauer völlig sicher.

Er weiß ferner von einer sich daranschließenden (*οὖν* in 3, 25 ist unzweifelhafte Lesart!) Streitigkeit über die „Reinigung“ und von einer dadurch herbeigeführten Beschwerde der Johannesjünger zu erzählen, während welcher die gleichzeitige Taufwirksamkeit beider „Rabbi“ fortdauerte (3, 26—30) und so lange Zeit in Anspruch nahm, daß nach dem Urteil der Johannesjünger (3, 26), des Täufers selbst (3, 29. 30) und der Pharisäer (4, 1) die Jüngerzahl Jesu jene des Vorläufers übertraf.

Damit hat uns der vierte Evangelist die Gewißheit gegeben, daß der Bericht seiner Vorgänger, auf den er in 3, 24 offenkundig Bezug nimmt, sehr summarisch ist und daß zwischen der Tauftheophanie und der Verhaftung des Täufers eine längere Periode eifrigen gleichzeitigen Wirkens einzuschalten ist, deren Dauer er uns hinterher (4, 35) auf etwa Dreivierteljahre angibt.

Dies sind die festen Angaben eines Augenzeugen, der uns vor übereilten Schlußfolgerungen aus dem Synoptikerbericht und vielleicht auch aus der Apostelgeschichte — darüber später — bewahren will. Daran zu rütteln, ist Willkür. Läßt sich unsere Vorstellung, die wir uns von den Beziehungen zwischen dem Täufer und Christus gebildet haben, damit nicht in Einklang bringen, so müssen wir unsere Spekulation eben einer Revision unterziehen, und zwar auf Grund der Winke unseres Gewährsmannes.

Aus den Angaben des Johannes ist es nun tatsächlich un-

zweifelhaft: Weder die alten Exegeten haben sich ein richtiges Bild über Jesus—Johannes gemacht, wenn sie meinten, der feine Takt habe von Christus gefordert abzuwarten, bis Johannes selbst nicht mehr würde wirken können; noch auch die Modernen mit ihrer kategorischen Erklärung, für Johannes habe es keine dringendere Pflicht gegeben als sich durch die Geistestaufe als Jünger Jesu zu bekennen und aus einem gewaltigen Bußprediger ein stiller Zuhörer zu werden.

c) Das gleichzeitige Wirken Jesu und Johannis auf Grund der Aufgabe des Täufers als Wegebereiters und Zeugen Christi.

Wollen wir halbwegs in der Lage sein, die Aufgabe des Täufers vom ersten Erscheinen des Messias an richtig zu verstehen im Sinne des Pflichtbewußtseins des Täufers selbst, so müssen wir wissen, worin denn die ihm von Gott zugewiesene Aufgabe dem Messias gegenüber bestand. Diese mußte die oberste Richtschnur seines Handelns bilden, und sie hatte er auf den einzelnen Fall anzuwenden, wobei natürlich die konkrete Entscheidung sehr bedeutend beeinflußt werden mußte von der Form, wie der Messias sich einführen wollte: Dieser, nicht Johannes, hatte die weitere Entwicklung der Dinge zu leiten, und für den Vorläufer bestand die selbstverständliche Pflicht, sein Benehmen dem des Messias anzupassen; der umgekehrte Weg wäre ein Irrewerden am Messias, ein „Sich ärgern am Messias“ geworden. Wir müssen bei einem demütigen Charakter, wie ihn Johannes durchwegs zeigt, doch wohl annehmen, daß er es verstand, solcher Erkenntnis sich zu beugen und fügsam zu horchen, wann und wo und wie der Bräutigam seine Stimme erschallen lasse. Hat er ja doch gleich beim ersten Zusammentreffen mit Jesus die Erfahrung gemacht, daß seine Wege nicht auch ohne weiteres schon des Messias Wege sein würden. „Ich habe nötig, von Dir getauft zu werden, und — Du kommst zu mir?“

Johannes hat also zunächst wirklich vorausgesetzt, daß es eine seiner ersten Pflichten sein würde, sich vom Messias taufen zu lassen. Aber dieser hat seine Ansicht nicht gebilligt. Er ließ sich vielmehr von Johannes taufen und gab ihm die Weisung: „Laß es vorderhand zu! Denn so ziemt es sich alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Mt 3, 15).

Von diesem Moment an, der im Leben des Täufers dasselbe bedeutet, wie das „Weib, was habe ich mit dir zu tun?“ (Jo 2, 4)

gegenüber der Mutter Jesu, hat wohl Johannes gelernt, zu warten in seinem Urteil, was der Messias für gut finden werde, und mit seinem eigenen Meinen hübsch zu sparen. Nur einmal war er in Gefahr, von diesem Wege abzuirren, in einer Zeit hoher Not und starker Befürchtungen, und da erhielt er den Wink: „Selig, wer sich an mir nicht ärgert“ (Mt 11, 6).

Wenn also etwa der Täufer wirklich die Zukunft sich so vorgestellt haben sollte, daß er sofort bei dem ersten offiziellen Auftreten des Messias als erster um Aufnahme in dessen Reich bitten würde, so hat ihm das Verhalten des Ersehnten — sit venia verbo — das Konzept gründlich verdorben.

Es mag ja wohl sein, daß sich Johannes von seinem Zusammentreffen mit dem Messias ein ganz anderes Bild gemacht hatte, als es in Wirklichkeit geworden ist. Wie mußte nämlich Johannes seine Aufgabe dem Messias gegenüber auffassen? Jedenfalls so, wie sie die bei seiner Geburt an die Eltern und beim Antritt seines Amtes an ihn selbst ergangenen göttlichen Offenbarungen darstellten. Nun sprach aber der Engel seinem Vater gegenüber folgendes als seine Aufgabe aus: „Viele von den Söhnen Israels wird er zum Herrn, ihrem Gott führen, und er selbst wird ihm voranziehen im Geist und in der Kraft des Elias, hinzuwenden die Herzen von Ahnen zu Kindern und Ungehorsame zur Gesinnung von Gerechten, (kurz) zu bereiten dem Herrn ein williges Volk“ (Lk 1, 16. 17).

Ein Bußprediger im Geiste des Elias und ein Herold vor dem Angesichte des Herrn, dessen Ziel es ist, Israel wohlvorbereitet zu gestalten für den Messias, das ist das Bild, das der Engel dem Zacharias von seinem Sohne entwarf. Durch Bußpredigt und durch Ankündigung des Messias sollte also Johannes das Volk Israel würdig machen für die Teilnahme am Reiche Gottes. Hierbei wird ihm denn auch ein großer, wenn auch nicht ausnahmsloser Erfolg verheißen: multos . . . convertet (1, 16).

Es wäre also gar nicht fernliegend, wenn sich Johannes diesen großen Augenblick des Einzuges des Gottmessias ausmalte, wie er, der Vorläufer, eine gewaltige Bußbewegung im Volke hervorrufen und die Sehnsucht nach dem Heil in den Herzen der Scharen erwecken würde; und dann, wenn er seine Arbeit im ganzen Volk beendet haben würde, dann würde er an der Spitze des jubelnden Volkes dem Friedensfürsten entgegenziehen, so etwa, wie später Scharen von Pilgern mit Palmzweigen in den Händen Jesus von

der hl. Stadt her entgegeneilten, um ihn heimzuholen in den hl. Tempel des Herrn. Dann würde er ihm huldigen und aus seiner Hand den Lohn seiner Treue im Reiche der Himmel empfangen.

Ein schönes Bild, würdig fürwahr eines Elias-Johannes! Und dann? Dann wird in Erfüllung gehen, was er so oft aus dem Munde seiner Mutter als Wort des Herrn an Maria gehört:

Et dabit illi Dominus Deus sedem David patris eius:
Et regnabit in domo Jacob in aeternum:
Et regni eius non erit finis! (Lk 1, 32f.)

Dann werden zum Sion wallen der Erde Könige und alle Völker sich lagern um den hl. Berg, Geschenke bringen dem Herrn, und Israel wird befreit von aller Furcht vor Feinden (1, 74) in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor ihm alle Tage (1, 75) dem Herrn dienen . . .

Weniger das Magnifikat der Herrenmutter, sehr merklich aber die Weissagung des Engels und das Benediktus des Zacharias sind in die leuchtenden Farben des prophetischen Messiaskönigtums getaucht, und es wäre geradezu wunderbar, wenn der letzte der Propheten von den Gluten dieser Messiashoffnungen so ganz unberührt geblieben wäre. Das, was wirklich geworden ist, hat ja nach Paulus kein Auge gesehen, kein Ohr je gehört, ist keinem Menschen auch nur in den Sinn gekommen. Bezieht sich dies Wort zunächst auf den Gesamtumfang des messianischen Heils, so gilt es doch gewiß auch mehr oder minder vom Rückgrat und Mark desselben, der Eigenart des Auftretens Jesu Christi.

Entsprach nun das erste Kommen Jesu zu Johannes diesem Bilde? „Er“ kommt als einsamer Wanderer zum Täufer, und bittet um die Taufe! Allerdings nach derselben eine überwältigende Gottesoffenbarung! Aber er — flieht in die Wüste und kommt nicht wieder! Tag um Tag wartet Johannes — vergebens!

Dringender und flammender redet er zum Volk von Buße, nahem Reich und vom „Kommenden“; denn wenn er jetzt schon „kommen“ würde — fände er sein Volk wohl schon bereit?

Zwar Jerusalem und ganz Judäa [1]) und das Ghôr entsandten

[1]) Aus Mt 3, 5 allein schon, besonders aber aus dem Vergleich mit 4, 25 (Mk 3, 7; 1, 5) geht mit Evidenz hervor, daß die Zuhörer des Täufers sich zunächst nur aus dem eigentlichen Judäa rekrutierten. Galiläer waren so wenige, daß sie nicht erwähnenswert waren; diese wenigen allerdings waren besonders heilsbegierig — und wurden Jesu liebste Jünger!

ihre Männer zu des Johannes Füßen. Aber die Hohenpriester und die Pharisäer — traten abseits. Was war es mit Peräa, was mit Galiläa, was erst gar mit den Millionen Juden in allen Zentren in und außer dem römischen Imperium? Waren sie alle schon bereit? Haben sie Buße getan? Er sollte „multos" bekehren: sollten alle jene Millionen nicht dazu gehören?

War das Volk „Israel" gerüstet, seinen Messiaskönig zu begrüßen? Fühlte es der Täufer als würdig? War daher sein Werk beendet?

Hatte der Sohn Gottes Miene gemacht, sich seinem Volk zu zeigen? Weit entfernt! Er war geflohen — —! Wann wird er kommen? Wie wird er kommen?

Wenn Johannes die Unscheinbarkeit des Auftretens des Einsamen bedachte, den kein Mensch beachtet hatte, der ohne jedes Zeichen vor ihm erschienen war und sogar das Zeugnis, das Gott ihm ausgestellt, nicht für sich verwertet hatte, sondern scheinbar unbekümmert um den Wert dieser Stimme im Dunkel der „Wüste" verschwunden war: mußte ihm da nicht mit Gewalt der zweite Teil der Aufgabe vor das Auge treten, den ihm Gott gewiesen, als des Herrn Wort an ihn ergangen war (Lk 3, 2), dessen Echo im Johannes-Zeugnis widerhallt: „Ich kannte Ihn nicht! Jedoch damit er dem Volke Israel offenkundig würde, **darum trat ich auf** mit der Wassertaufe" (Jo 1, 31). „Ich kannte ihn nicht. Jedoch der mich gesandt hat in Wasser zu taufen, der hat mir gesagt: Über wen immer du den Geist herabsteigen und verbleiben siehst, der ist's, der im Hl. Geiste tauft" (Jo 1, 33).

Derselbe Gott also, der dem Johannes die Bußpredigt und als deren Gipfelpunkt die Wassertaufe als Lebensaufgabe übertrug, der erklärte ihm als Endzweck seiner ganzen Tauftätigkeit die Bezeugung des Messias vor Israel. Nicht das war das Um und Auf der Johannessendung, Israel zur Besinnung zu bringen und dadurch würdig zu machen zum Eintritt ins Messiasreich, sondern Höhepunkt der Sendung des Täufers war sein Auftrag, den Messias vor dem Volke Israel zu beglaubigen, damit das Volk ihn mit göttlicher Gewißheit erkenne!

Wenn Johannes der Evangelist mit einem Zug die Bedeutung des Täufers zeichnen wollte, konnte er nur schreiben: Hic venit in testimonium... ut omnes crederent per illum. Non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine (1, 7. 8).

Wie mochte der Täufer staunen, als ihm der Messias diese Absicht zunächst wenigstens unmöglich machte und anstatt an der Seite seines Herolds auszuharren, um von diesem jedem der Tausende kundgemacht zu werden, die zum Jordan kamen, εὐϑέως — unvermutet ihn verließ, um nicht mehr zu erscheinen! Es war also noch nicht der Augenblick gekommen, den der Messias auserwählt, um sein Reich anzutreten und hinaufgeleitet zu werden von der Jordanfurt zum Berge Sion. Kein Wunder! War ja doch das Volk, sogar in Judäa, noch weit entfernt, mit der Sünde zu brechen und ein heiliges, „wohlgerüstetes" Israel zu werden. Darum die neue, lebhafte Bußpredigt und dazu der Ruf: „Mitten unter euch steht, den ihr nicht kennt!" Wie mochte Johannes bedauern, daß er nicht noch mehr sagen konnte, als die feierliche Gesandtschaft des Synedriums, seine priesterlichen Amts- und Stammesbrüder, vor ihm standen! „Wäre er doch hier!" Aber nein — vergebens späht des Herolds Auge nach der Wüste hin.

Wie hat aber eben darum Johannes gejubelt, als am nächsten Tage schon, noch in Gegenwart der hohen Gesandtschaft plötzlich der sich näherte, den er 40 Tage lang vermißte! Ecce! ruft er aus voll freudiger Erregung, ecce — seht doch, hier ist er, — das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt! Ich habe bloß im Wasser getauft, meine Reinigung erreichte nicht die Seelen; dieser hier, ecce, dieser ist's, der im Hl. Geiste tauft und im Feuer, der die Sünde tilgt und der so hinwegnimmt die Sünde der Welt als das tadellose Opferlamm des Herrn! Den ersten Augenblick also, den ihm der Herr gewährte, hat Johannes benutzt „ut manifestetur in Israel".

Wie hätte er sich gefreut, wenn er sofort seine Aufgabe hätte erfüllen können „ut omnes crederent per eum"! Aber auch diesmal blieb der Herr nicht bei Johannes. Er ging vorüber und verschwand, eh' noch der Täufer seine Zeugenschaft für ihn begründet hatte! Wird er abermals verziehen? Nein, diesmal kehrt er wieder — schon am nächsten Tag! Jubelnd ruft der Herold: Ecce, agnus dei!

Heute wissen es schon zwei Jünger, was dies Wort sagen will, und sie gehen sofort hin, um dem zu folgen, den ihnen ihr bisheriger Meister als Messias beglaubigt hatte. Wie freut dies den Herold: Die Erstlingsfrüchte seiner Mühe sind gezeitigt! Heute sind es zwei, morgen sind's vielleicht hundert, die reif sind zum Reiche Gottes, und so wird er der Brautführer des Messias, der Israel dem Könige der zukünftigen Weltzeit zuführt . . . Sehnsüchtig blickt

er aus am dritten Tage, bis er wiederkehrt, aber er kommt nicht mehr! Tag um Tag vergeht, aber der Ersehnte zeigt sich nimmer! Nach Wochen hört wohl Johannes, Jesus habe im Tempel zu Jerusalem sich öffentlich gezeigt, und seine erste Tat sei eine Säuberung des Heiligtums gewesen; in ernster Bußpredigt habe er unter großen Wundertaten den Juden verkündet, daß sie ohne Neugeburt und Erneuerung des ganzen Menschen in Gottes Geist — in das Reich Gottes zu treten **nicht fähig seien** (Jo 2, 13 ff.; 3, 3 ff.). Das war ein deutlicher Wink des Messias für seinen Herold und Zeugen Johannes: Noch ist Israel nicht reif! Nicht um das Volk ins Messiasreich hereinzuführen, ist gegenwärtig Jesus an der Arbeit: Nein! Er hat den Strick in der Faust, um die Unwürdigen **hinauszujagen** aus dem Heiligtume! Wenn sie nicht alle insgesamt, auch die Pharisäer und Priester (Jo 3, 3) durch Gottes Gnade ganz andere Menschen werden, wiedergeboren aus Gott[1]), also Kinder Gottes, die Gott lieben und nachahmen — dann nimmt sie Jesus nicht auf in sein Reich.

Was das besagt, war für Johannes klar. Eine Riesenarbeit galt es vorerst noch zu bewältigen, ehe der ersehnte Augenblick kam, da er seinem Herrn sein Volk Israel als Braut zuführen durfte. Wenn noch nicht einmal Judäa reif genug war, was konnte man da von den Heidengauen sagen! Wehe, wenn die Braut nicht wohlgefällt, wann der Messias ihr den Schleier vom Haupte nimmt! Ist es nicht eine Braut ohne Runzel und ohne Makel, stößt er Israel zurück.

So tritt denn neuerdings die eine Seite seiner Aufgabe mit ihrem ganzen Ernst an ihn heran: parare Domino plebem perfectam. Er muß weiter sein die Stimme des Rufenden: In der Wüste eurer Sünden richtet zu einen Weg dem Herrn! Nivelieret alle Pfade, ebnet Tal und Hügel, schaffet glatte Bahn und gerade Straßen! **Dann erst** wird alles Fleisch schauen, was des Herren Mund verheißen hat. So donnert denn abermals des Herolds Stimme durch des Landes Wüste. Noch ist's nicht Zeit zu jubelndem Triumphzuge, ehe nicht ganz Israel würdige Früchte der Buße gebracht hat. Denn der Messias hat es nur allzudeutlich bestätigt, was er, der Täufer, längst erkannt: Die Abstam-

[1]) Gehen diese Worte auch zunächst auf die im Sakramente der Taufe sich vollziehende Neuschöpfung aus Gottes Wesen, so setzen sie doch offenkundig ein sich dazu Vorbereiten, eine Disponierung voraus, die nach Christi Mahnwort eben noch nicht vorlag.

mung von Abraham gibt noch kein Anrecht auf die Teilnahme am Reiche Gottes. Schonungslos haut der Messias jeden unfruchtbaren Baum aus und wird ganz Israel verwerfen, wenn es nicht Buße tut, und aus den steinharten Herzen der Heiden Gotteskinder schaffen (Lk 3, 7 ff.).

In dieser seiner Erkenntnis bestärkt ihn, was er gar bald vom Gotteslamme hört: Der Messias hat Jerusalem **verlassen**! Er hat kein Wohlgefallen noch an ihm gefunden und sich ihm nicht anvertraut (Jo 2, 24); er hat vielmehr jetzt angefangen zu predigen, wie Johannes bisher es getan: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe“ (vgl. Mt 4, 17), und wie der Täufer es getan, so fordert nun Jesus von allen, daß sie ihre Sünden bekennen und die Taufe empfangen als Beweis, daß sie ihren Sünden absterben und sich von ihnen reinigen wollen, um ein neues Leben zu beginnen (Jo 3,22 f.).

Die Bußbewegung ist also noch lange nicht am Ziele! Vielmehr legt jetzt sogar der Messias selber Hand ans Werk und hilft — seinem Vorläufer! Und da sollte er die Hände in den Schoß legen und die Arbeit der Vorbereitung des großen Tags des Herrn diesem selbst überlassen?

Unmöglich! Nein, nicht feiern, sondern arbeiten hieß es jetzt mit neuer Kraft! Und arbeiten, wie er es am Messias sieht. Nicht wie er, Johannes, an einem Ort des Landes; nicht Israel herankommen lassen, soweit es selbst will! Nein, der Messias geht von Stadt zu Stadt und Ort zu Ort. Er geht den Verlorenen nach. Er sucht sie selber auf.

Auch dafür hat Johannes ein feines Fühlen. Nun geht er auch hin — zu den verlorenen Söhnen Israels, dorthin, wo der Fuß des Herrn es wohl verschmähen mußte, hinaus aus dem geheiligten Boden Judäas, hinaus ins Land der Sünder, dahin, woher bis jetzt nur vereinzelte Seelen den Weg zu ihm gefunden an den Jordan: das Vaterland überläßt der Herold dem König; er aber geht in die „Wüste“ des Gottesvolks, an die Grenze vom Land der Apostaten und der im Heidentum versprengten Söhne Israels, damit alles Fleisch das Heil Gottes schaue. — Mit zartem Takt weicht Johannes dem Messias aus. Er will sein Wirken nicht stören; darum verläßt er Judäa. Er kann aber noch weniger feiern, wo der Messias unausgesetzt am Werke ist — und darum fährt er fort zu predigen: Tut Buße, denn das Reich Gottes ist vor der Tür! „Er“ hat seine Wurfschaufel in der Hand, die Spreu verfliegt — ins Feuer; nur der Weizen wird gesammelt in die

Scheuer. Johannes wählt sich Aenon bei Salim; dort ist viel Wasser, und dort sind viele, die bis dahin noch nicht gekommen waren, um sich taufen zu lassen (Jo 3, 23).

So arbeiten jetzt beide mit vereinten Kräften: „In seinem Eigentum" der König, an den Grenzen der Herold! Wenn nun durch solches Zusammenwirken sie alle rein sein werden und dann der Messias die Stunde der Hochzeit ausrufen wird, dann wartet er, der treue Brautführer, bis der Bräutigam der Braut den Schleier wegnimmt und den Hochzeitsjubelruf über die als schön befundene Braut erschallen läßt. Dann ist des Brautführers Freude voll. Das ist seines Herrn Dank. Bescheiden und still beglückt durch des Bräutigams Freude steht er da, bis ein Blick aus dem Auge dessen ihn belohnt, dessen Schuhriemen zu lösen er sich nicht würdig fühlt. Was sein Herr ihm dabei für ein Los bescheiden wird, das wagt er nicht auszudenken (Jo 3, 29. 30; Mt 3, 11).

Johannes also weiß sich nicht als Braut; er ist nur Brautführer. Braut ist Israel! Was aber für ihn bestimmt ist, das hat nicht er zu entscheiden. Er denkt wahrlich von sich nicht höher, als Jesus ihn später preist: Das Gesetz bis auf Johannes; von da an das Himmelreich! Und der Kleinste drin im Reich ist größer als der Größte vor der Türe (Mt 11, 11; Lk 16, 16.). Jesus war also nicht der Ansicht, daß es für Johannes nichts Eiligeres zu tun gebe, als durch die Taufe einzugehen in sein Reich. Und Johannes selbst fühlte sich als Wegebereiter und als Zeuge. Was dann und was darüber hinaus, das lag nicht in seiner Wahl; da war nur einer kompetent, sein Herr.

So arbeitete er denn rastlos! Er arbeitete für ihn, er predigte für ihn, er bereitete ihm ein vollkommenes Volk, und wenn er hörte, wie sein Meister gleiches tat und predigte und taufen ließ, und zwar mit mehr Erfolg als er selbst, so freute er sich innig: Alle diese brauchte er dann nicht erst noch dem Herrn zuzuführen, wenn die große Stunde schlug, die ihm ständig vor der Seele schwebte, alle diese waren schon bei ihm. Wie glücklich war er also, wenn er zunahm: es kommt dann um so näher der Augenblick, wo er selbst auch das noch abgeben konnte, was an ihn sich hing.

So treu war Johannes — bis die Pharisäer ihn an des Antipas Hof lockten, damit er dort einem unerhörten Skandal, der nun schon so lange dauere, durch sein wuchtiges „Non licet tibi" ein Ende mache. Arglos ging Johannes in die Falle. Er mußte es ja

wagen, in die Höhle des Fuchses vorzudringen, koste es, was es kostet! Denn wenn der Hof, der Fürst des Volks so schmachvoll sündigte: Wie konnte da Johannes dem Messias zumuten, eines solchen Volkes froh zu werden? Sollte die große Stunde nicht Unheil bringen, mußte ja hier wenigstens Wandel werden. So ging er hin, todesmutig, treu bis zum äußersten. — Mit schadenfrohem Hohngelächter sah das Pharisäertum den mißliebigen Propheten in den Hallen und dann im Gruftgewölbe einer Königsburg verschwinden — und der Täufer lag in Banden, ehe denn die große Stunde geschlagen, auf die er sich gefreut.

d) Die pflichtgemäße Zeitdauer der Sendung des Täufers.

Wer vermag zu sagen, gerade nur so und so lange Zeit habe Johannes noch verwerten dürfen für die Bekehrung des Volkes? Hat denn nicht Jesus selbst eigentlich Zeit seines Lebens bis zum Schlusse noch Buße gepredigt und gelehrt: Wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle gleicherweise zugrunde gehen (Lk 13, 3. 5.)?

Wenn man die „vae vobis Pharisaeis“ hört am Abschluß des Lebens Jesu: wer mag glauben, daß ein Mann von der harten Buße eines Johannes mit einem Volke schon zufrieden gewesen sein sollte, dessen Elite ein solches Urteil verdiente? Das Erscheinen Jesu konnte für ihn unmöglich ein Signal zur Ruhe, sondern mußte so lange für ihn ein Sporn zu erhöhter Arbeit sein, bis der Messias selbst fand: Es ist Zeit! Es ist genug! Kommet jetzt zur Hochzeit!

So war es also ganz anders gekommen, als sich's der Täufer geträumt. „Der Messias steht vor der Tür,“ — ja, das wußte er, als er zu predigen begann, und darum hatte er ja eben zu predigen begonnen. Wenn der Ersehnte kam, sollte er ein Volk finden, umgewandelt und geheiligt; ein Volk, das würdige Früchte der Buße gebracht. Das war seine Aufgabe; dazu war er bestellt. Und seine zweite, größere Aufgabe war: dem Volke den Messias zu offenbaren — ut testimonium perhiberet de lumine. Ut manifestetur in Israel, propterea veni . . .! Das würde geschehen, hatte er wohl gehofft, wenn das Volk reif sein würde — durch sein Verdienst. Dann werde er die Braut dem Bräutigam vorstellen, und dann ist Hochzeit in Israel.

Aber als der Ersehnte kam, fand er sein Volk nicht fertig; ließ sich darum nicht dem Volke präsentieren, sondern floh in die Wüste; floh aus Jerusalem und predigte und taufte zur Buße. Und so

half Johannes mit oder ließ sich helfen vom Messias, bis der die Zeit gekommen erachten würde. Aber Johannes harrte vergebens, war ein Mann in Ketten und der Messias zögerte noch immer. Die eigenen Jünger voll Eifersucht, das Volk wie blind! Die größten Wunder des Herrn, sogar Totenerweckungen bewirkten nicht mehr als die erregte Überzeugung: „Ein großer Prophet ist aufgestanden!" Und warum? Weil Jesus das Wort nicht sagte: Ego sum — ich bin es, der da kommen soll, der Messias.

Dem Gefangenen wurde bang um sein Volk, und ihn kam es an zu denken: Quousque animam nostram tollis? Das Volk ist glaubenswillig; warum hältst du es hin? Si tu es Christus, dic nobis palam! (Jo 10, 24). Und so war Johannes in des Kerkers Nacht in Gefahr, irre zu werden, nicht am Messias selbst, sondern am Wege des Messias, und er vergißt einen Augenblick, daß der Herr und nicht er selbst das Recht hat zu beurteilen, wann die Zeit gekommen sein würde. Er sendet hin und stellt die Amtsfrage: Wenn du es bist — sag es doch offen!

Ich finde an diesem Entwicklungsprozesse nicht einen falschen Zug! Wenn ich die Berichte der Evangelien über die Haltung und die Aufgabe des Täufers aufmerksam betrachte, dann erkenne ich, daß deren Darstellung viel mehr innere Wahrscheinlichkeit besitzt, als der oberflächliche Gedanke voreiliger Exegeten, welche meinen, sie wüßten's besser, wie alles hätte geschehen müssen, und so wie es wirklich berichtet wird, sei es innerlich unmöglich.

Ja, wenn Jesus zu wirken begonnen hätte mit dem Rufe: „Ich bin der Messias! Kommt und folget mir in mein Reich! Die Stunde ist da; entscheidet euch, ob ihr in mein Reich kommen wollt oder nicht" — dann möchte ja freilich Johannes, so wie er sich's wohl selbst zunächst erwartet hatte, an der Spitze aller seiner Jünger gleichsam mit fliegenden Fahnen eingerückt sein ins Reich seines Herrn. Dann wäre er ja wohl der Erste gewesen, der um Aufnahme gebeten hätte.

Aber nachdem der Messias einer Proklamation ans Volk sich entzog, von sich nichts sprach, wohl aber rief: „Buße! Buße!" — da war an ein Rasten für Johannes nicht zu denken.

Allerdings wendet nun Belser ein: Johannes verkündete den, der im Geiste und im Feuer tauft. Es mußte darum doch sein Erstes sein, selbst die Geistestaufe zu empfangen, und er durfte

da nicht zaudern. „Zwei bis drei Wochen" höchstens, gut: aber länger nicht[1])!

Es dürfte nicht unnötig sein, hier daran zu erinnern, daß Johannes mit seiner Verheißung der Geistestaufe Christi durchaus nicht präzise und allein die christliche Taufe, sondern die gesamte Heilsinstitution des Messiasreiches verstanden, und sicherlich, wenn nicht in erster Linie, so doch in besonderer Weise jene Gabe mitinbegriffen hat, die Jesus später selbst als die eigentlich messianische Taufe erklärt hat, den Empfang des hl. Geistes, der bezeichnender Weise gar nicht in Form einer Waschung, sondern in dem Ruhen von Flammenzungen auf dem Haupte der Apostel und Jünger gegeben wurde (Apg 2, 3; vgl. 1, 5).

Wenn wir Apg 1,5 das Pfingstereignis als die der Wassertaufe des Johannes gegenübergestellte Taufe bezeichnet finden, und wenn wir sehen, wie Jesus auch sonst den Ausdruck taufen in sehr bildlichem Sinne (von seinem Leiden und Sterben) gebraucht hat, dann ist es in jedem Fall äußerst fraglich, ob Johannes wirklich genau an eine Abwaschungszeremonie gedacht hat, wenn er von der Geistestaufe redete; vielmehr lehrt der Gegensatz von *πνεύματι* und *ὕδατι* und besonders der Zusatz *πυρί* doch wohl recht deutlich, daß bei der messianischen „Taufe" für Johannes das Element des Wassers schließlich gar nicht in Betracht kam. Mit Recht sagt daher Th. Innitzer in seiner Neuauflage des Lukaskommentars von Pölzl[2]): „Die Geistestaufe . . . umfaßt alle Arten von Geistes- und Gnadenmitteilungen im Neuen Bunde, als deren erste . . . die Geistesausgießung am ersten Pfingstfest zu verstehen ist", und mit ihm stimmt wohl jeder Exeget hier überein. Wenn aber Johannes die gesamte schon im AB verheißene Geistesausgießung als „Taufe im Geiste" verstand, so wie ja auch unter der „Taufe des Johannes" Mt 21, 25 seine Gesamttätigkeit bezeichnet wird, so konnte die Pflicht oder besser die Möglichkeit, diese „Geistestaufe" zu empfangen, noch gar nicht vorhanden sein, bevor nicht das Gesamtwerk Christi im wesentlichen vollbracht war; am Anfang des Auftretens Christi konnte man unmöglich schon von einer Verpflichtung sprechen, etwas zu empfangen, was noch nicht im fertigen Zustand vorlag, sondern kaum in den ersten Einleitungsstadien sich befand. Schon darum ist Belsers Argument wertlos.

---

1) BE 117 f.; das Zeugnis des vierten Evangelisten 18 ff.

2) Graz 1912, 105. Vgl. J. Frings in: Der Katholik XCVII (1917) I 104.

Aber auch abgesehen davon sehen wir, daß es Johannes nicht so eilig hatte mit dem Beginne jener „Pflicht“; denn sogar Belser muß zugestehen, „daß er selbst zur Zeit der Benachrichtigung (vom Beginn der Tauftätigkeit Jesu) seine Brautwerbung noch fortsetzte“, wenn auch „nicht mehr in Judäa und Peräa, sondern diesseits des Jordan (!), damit er auch hier dem Herrn den Weg bereite“ [1]). Wenn nun auch „diese Tätigkeit sehr bald zu Ende war“, so kam dies nicht vom Willen des Johannes, sondern gar sehr gegen seinen Willen: Er wurde verhaftet. Hätte ihm aber Antipas nicht so früh ein Ende bereitet, so würde natürlich der Täufer „seine Brautwerbung“ solange fortgesetzt haben, bis er damit seinen Zweck erreicht hätte, dem Bräutigam ganz Israel oder doch einen Großteil davon als makellose, reine Braut vorzuführen. Wäre dies nicht sein Ziel gewesen, hätte er wohl gar nicht mehr begonnen — bloß um etlicher Tage willen!

Belser wird also auf jeden Fall bekennen müssen, daß tatsächlich nach dem Urteil des Johannes die Notwendigkeit des Empfanges der Geistestaufe nicht gar so unmittelbar dringend war! Aus unseren Ausführungen haben wir sogar den Grund verstehen gelernt, warum Johannes etwas anderes, nämlich die Bußpredigt, als vorläufig dringender erachtet hat: Es war das Benehmen des Messias, der eben dadurch, daß er die johanneische Bußpredigt nun auch seinerseits in Angriff nahm, dagegen von einer Proklamation seiner messianischen Würde völlig absah, dem Vorläufer die Richtlinien seines weiteren Wirkens vorzeichnete. Wir brauchen also gar nicht einmal zu der Möglichkeit unsere Zuflucht zu nehmen, daß Gott damals, als er an Johannes das Wort ergehen ließ von der Aufnahme der ihm zugewiesenen Aufgabe, ihm zugleich auch eine ganz bestimmte Weisung gegeben haben dürfte hinsichtlich der Dauer bzw. des Endzieles seiner Sendung, gleichwie er ihm genau den Hauptzweck derselben geoffenbart hatte. Wem aber etwa unsere Erklärung nicht entsprechen würde, der müßte immerhin zugeben, daß eine Weisung Gottes an Johannes, seine Buß- und Tauftätigkeit unentwegt fortzusetzen, bis Gott selbst ihm ein Ziel setzen würde, durchwegs im Bereiche der Möglichkeit liegt. Wenn aber das, dann ist die ganze Beweisführung Belsers vollständig wertlos, auch wenn wir ihm darin zustimmen würden, daß die von Jesus gespendete oder eigentlich angeordnete Taufe schon die eigentliche messianische Taufe war [2]).

---

[1]) BE 22. [2]) Das Zeugnis des vierten Evangelisten 1—40.

Aber auch dann, wenn wir auf die göttliche Führung des Vorläufers keine Rücksicht nehmen, stellt sich klar heraus, daß die Ansicht, — so alt sie auch sein mag —, ein gleichzeitiges Wirken Jesu und des Johannes könne weder dem Heiland noch dem Täufer zugemutet werden, eine totale Verkennung der Aufgabe des Täufers bedeutet. Schon die vorbereitende Pflicht des Johannes, parare Domino plebem perfectam, erforderte vielmehr vom Täufer die energische Fortsetzung seiner Bußpredigt auch dann, ja dann erst recht, als der Ersehnte bereits gekommen war.

Verlangte somit die eine Seite der Aufgabe des Täufers, die sittliche Erneuerung des Volkes, wenigstens in praxi ein Ausharren im Werk, auch nach dem Kommen des Herrn, so verlangte die zweite und eigentlich erhabenste Seite seiner Sendung schon a priori vom Täufer die Fortsetzung seiner Tätigkeit beim Auftreten des Messias. Ja, diese seine höchste und wichtigste Pflicht begann dort erst, wo der Messias erschienen war, und konnte vorher überhaupt nicht strikte in Angriff genommen werden: Johannes „war gesandt zum Zeugnis . . . vom Lichte . . ., daß alle durch ihn glauben“. Ut manifestetur in Israel, propterea veni. Nun aber kann niemand geoffenbart werden, wenn er noch nicht da ist! Somit bedingte die Pflicht der Zeugenschaft naturnotwendig eine Fortsetzung der Tätigkeit des Täufers beim Auftreten des Messias; ja diese Seite seiner Aufgabe konnte gar nicht in Angriff genommen werden, ehe sich der Messias öffentlich zeigte.

Ein Blick in die Evangelien bestätigt uns diese Wahrheit. Ehe Jesus zur Taufe kam, beschränkte Johannes seine Zeugenschaft vorerst auf den allgemeinen Hinweis, daß das Reich Gottes vor der Türe stehe und daß nach ihm der Größere kommen werde, der Spender der Geistestaufe und Vernichter der Spreu in Israel (Mt 3, 11 f.). Die Synoptiker gehen darüber nicht hinaus.

Als dann aber Jesus getauft war und das Zeugnis Gottes empfangen hatte, konnte Johannes seine Zeugenschaft schon um einen Grad verdichten: „Mitten unter euch steht bereits der, den ihr nicht kennt; nämlich der nach mir Kommende, über mich Erhabene, dessen letzter Sklave zu sein ich nicht würdig bin“ (Jo 1, 26 f.). Johannes bürgt also bereits, und zwar auf Grund des Tauferlebnisses (1, 32 ff.) dafür, daß der Messias schon erschienen sei. Aber wer es ist, das vermag er noch nicht zu bezeugen, — weil er eben nicht anwesend ist. Die Bezeugung der Person des

Messias setzt eben seine Gegenwart voraus, und so lange diese fehlt, vermag der Herold mit bestem Willen selbst einer amtlichen Abordnung von ihm nur zu sprechen als von dem großen Unbekannten (1, 26).

Erst als der Ersehnte wieder in Person sich zeigte, vermochte Johannes mit Jubel in Herz und Mund zum erstenmal seine eigentliche Bestimmung zu erfüllen und ihn „dem Volke Israel zu offenbaren“: Ecce agnus dei . . .! Hic est, de quo dixi . . . (1, 29 f.). Auch am nächsten Tage wieder hat Johannes die Möglichkeit, neuerdings die Person des Messias festzustellen (1, 35 ff.), nachdem er am Vortage, nach der ersten Begegnung klar gemacht, daß er sich in der Person absolut nicht irren könne, da sie ihm durch ein göttliches „Zeichen“ beglaubigt worden (1, 32 ff.). Aber diese Möglichkeit der Feststellung und Bezeugung der Person Jesu erlosch sofort wieder, als der Heiland ihm seine Gegenwart entzog und nicht mehr zurückkehrte. Von da an konnte Johannes nur von ferne auf ihn hinweisen, und wenn von ihm gesprochen wurde, sein Zeugnis wiederholen (3, 26 f.). Und dies tat denn auch Johannes sicherlich nicht nur jenen eifersüchtigen Jüngern gegenüber, sondern jedenfalls auch vor allen andern, die ob der Nähe des Gottesreiches zu ihm kamen, um ihre Sünden zu bekennen und sich taufen zu lassen. Von einem Zeugen, der noch im Kerker alles daransetzt, um Jesus vor allem Volk als Messias zu offenbaren, der den Messias mit liebevoller Gewalt zwingen will, sich als solchen vor allem Volk und vor einer zeugnisfähigen Jüngerabordnung zu bekennen, muß man es als selbstverständlich voraussetzen, daß er während jener Vorbereitungszeit, die der Messias vor seiner Selbstproklamation für erforderlich erachtete, nie rastete, in jener Form wenigstens von Jesus Zeugnis zu geben, die ihm in der Abwesenheit Christi möglich war. Er mußte ja doch jenem großen Augenblicke vorarbeiten, an dem es ihm gegönnt sein würde, vor allem durch Buße und Taufe umgewandelten Volke seine Sendung zu erfüllen, ut manifestetur in Israel. Es mag ja wohl sein, daß jener gehoffte Augenblick für die Kerkernacht des Täufers ein schöner Hoffnungsstern war, und daß der Gefangene in stiller Brust die Sehnsucht barg, der Messias werde ihm für jene erhabene Stunde die Tore seines Kerkers öffnen, und daß diese sehr verständliche Sehnsucht ein kleines dazu beitrug, daß sich Johannes versucht fühlte, den Weg des Herrn in etwas ebenere Bahnen zu lenken und seine Selbstproklamation zu beschleunigen. Aber von

einem Gedanken, still zurückzutreten und aus einem Bußprediger ein einfacher Büßer, aus einem Zeugen ein bedeutungsloser Hörer werden zu wollen, ist Johannes nie angekränkelt worden und konnte es auch gar nicht, wenn er seiner Sendung treu blieb.

Man meint, Johannes habe schon deshalb zurücktreten müssen, weil ja sonst „eine Verwirrung“ im Volke unvermeidlich war, wenn zwei tauften und zwei predigten, der Herr und sein Knecht. So klein war Johannes nicht, daß er um irgendwelcher Verwirrung willen seinem Amt untreu geworden wäre! Verwirrung war nur möglich, wenn man ihm nicht glaubte, ihm mit Gewalt eine Bedeutung geben wollte, die er stets abgelehnt (3, 28), und für eine solche Halsstarrigkeit war weder er noch Christus verantwortlich. Eine solche Verwirrung ist denn auch tatsächlich eingetreten (3, 25), und es ist daher einfach ungeschichtlich, wenn man angesichts dieser historischen „Verwirrung“ findet, Johannes habe es gar nicht soweit kommen lassen dürfen und vorher abtreten müssen. Tatsache ist, daß es Johannes wirklich soweit kommen ließ und selbst dann, als man ihm darüber Klage führte, nicht resigniert sagte: Mea culpa — ich hätte früher gehen sollen, sondern: Ich rufe euch zu Zeugen auf, daß diese unselige Verwirrung nicht ich verschuldet habe (3, 28).

So konnte nur einer reden, der mit unentwegter Treue dem Volke zu verkünden fortfuhr, was er mit Jubel zu proklamieren begonnen hatte: Ecce, hic est, quem dixi . . .! — Daß Johannes wirklich präzise über die Person des Herrn wiederholt und eindringlich Zeugnis abgelegt hat, also zu einer Zeit dies getan hat, da Jesus schon im Volke bekannt war, das geht zudem mit Evidenz daraus hervor, daß die Leute aus der Gegend, wo Johannes zuerst taufte, auf Grund seines Zeugnisses an Jesus glaubten und bekannten: Ja, es ist wirklich alles wahr, was Johannes von diesem da *(περὶ τούτου)* gesagt hat, und daraus erkennen wir, daß Johannes ein Prophet war, trotzdem er keine Wunder gewirkt hatte (Jo 10, 41 f.). Diese Tatsache ist unerklärlich, wenn nicht Johannes in einer Weise, daß es auch die schwerfällige Menge vollständig zu fassen vermochte, nach dem Taufereignisse noch in Bethanien jenseits des Jordans predigte. Damit ergibt sich sogar für das weitere Verweilen des Täufers am Jordan noch eine beträchtliche Zeit; denn das Volk als Masse hat eine langsame Auffassungskraft und ein langwierige Belehrung forderndes Gedächtnis. Es ist ja auch an sich schon sehr verständlich, daß Johannes, nachdem

für ihn die Pflicht der Fortsetzung seiner Tätigkeit einmal feststand, nicht leichterdings einen durch günstige Lage vorteilhaften und schon weithin bekanntgewordenen Platz aufgegeben haben wird, sondern solange wartete, bis er durch die einlaufenden Nachrichten über die Tätigkeit Jesu im judäischen Landbezirk zum Entschlusse kam, daß er besser tun werde, wenn er dem Herrn das naturgemäße Wirkungsfeld des Messias, sein Stammgebiet Judäa überließ und zur Erhöhung der Intensität der gleichzeitigen Bußpredigt und wohl auch zur Verminderung der Verwirrungsgefahr nach Norden zog.

Sowie wir daher für die weitere Zeugenschaft des Täufers in der Jordansenke eine ansehnliche Periode gleichzeitiger Wirksamkeit postulieren müssen, so müssen wir auch wohl oder übel eine nicht unbeträchtliche Predigtdauer für Änon in Erwägung ziehen. Denn der vierte Evangelist berichtet davon als von einer mit viel Erfolg begleiteten Tauftätigkeit: Viel Wasser; viele Täuflinge; andauernder Zulauf! (Jo 3, 23). Johannes mußte ja hier wieder ganz neu beginnen. Wie sich da jemand verwundern könnte, wenn wir aus Jo 4, 35 erfahren, daß sich die weitere Wirksamkeit des Täufers bei Bethanien samt der neuen Tauftätigkeit bei Änon bis in den Winter hinausgezogen hat, ist ganz und gar nicht einzusehen.

Allerdings vermeint Belser aus dem Bericht des Johannesevangeliums über die Klage der Jünger des Täufers erschließen zu können, daß diese sehr bald nach dem Beginn der Tauftätigkeit Jesu vorgefallen sei. Allein selbst wenn dies wahr wäre, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß auch die Verhaftung des Täufers in nächster Nähe nach jener Klage seiner Jünger erfolgt sei. Es ist ganz aus der Luft gegriffen, wenn Belser behauptet: „Drei Ereignisse traten fast gleichzeitig ein: die Benachrichtigung des Täufers durch seine Jünger, daß Jesus zu taufen begonnen, die Gefangennehmung des Täufers und die Abreise Jesu nach Galiläa“ [1]. Mag man dies hinsichtlich der beiden letzten Ereignisse in einem nicht allzu ängstlichen Sinne zugeben, so ist die Gleichzeitigkeit der Jüngerklage und der Täuferkatastrophe durch nichts gefordert. Sie kann möglich sein, ja! Aber es kann ebensogut noch Monate gedauert haben, bis Johannes verhaftet wurde. Zu einem Beweisverfahren aber gegen die Möglichkeit einer längeren gleichzeitigen Wirksamkeit des Vorläufers und seines Herrn reicht eine

[1] Das Zeugnis 19.

freierfundene Annahme nicht hin. Es könnte also ganz gut sein, daß Johannes nach jener Beschwerde seiner Jünger noch monatelang gewirkt hat, und somit ist mit einer Frühdatierung jener Jüngerklage nichts gewonnen.

Zu allem Überflusse ist es aber Belser nicht gelungen, seine Behauptung zu beweisen, daß die Kontroverse der Täuferschüler mit einem Judäer und die daran gereihte Klage vor dem Täufer schon „kurze Zeit nach Ostern" erfolgt sein müsse. Belser glaubt dies daraus zeigen zu können, daß es „undenkbar" sei, „daß ... der Täufer Johannes ... (bei seiner Sehnsucht nach der messianischen Taufe) erst drei Vierteljahre später davon Kunde erhalten haben sollte, vielmehr muß dies sehr bald geschehen sein" [1]. Allein wer sagt uns denn, daß diese Nachricht wirklich erst knapp vor der Verhaftung zu ihm kam? Ferner handelt es sich gar nicht um die erste Kunde vom messianischen Wirken des Heilands, sondern um das Aufflackern des Neides der Johannesjünger anläßlich eines Streites über die beispiellosen großen Erfolge der Taufe Jesu. Wann dieser Streit eintrat, können wir in keiner Weise erraten; denn wir können nie wissen, wann denn gerade ein Judäer mit Johannesjüngern zusammengeriet. Uns ist es ja absolut unerkennbar, wann denn jener Judäer sich von den Jüngern Jesu taufen ließ. Es konnte dies schon in Jerusalem zu Ostern gewesen sein, aber ebensogut in einer verhältnismäßig späten Zeit während der Wanderung Jesu durch die Städte Judäas. Wer vermag zu sagen, es sei undenkbar, daß erst irgendwann im Spätherbst dieser auf sein Gesetzesland stolze Judäer den Weg zu Jesus gefunden und nach einer geraumen Zeit einmal Gelegenheit bekam, mit Johannesjüngern zusammenzutreffen, wobei ihn diese zur Rede stellten, warum er sich von Jesus und nicht von Johannes taufen ließ, der die Taufe doch eingeführt habe, während Jesus selbst von Johannes war getauft worden. Der Judäer wird ihnen wohl erwidert haben, die Taufe Jesu habe viel mehr Berechtigung und ihr allein gehöre die Zukunft, wie sich schon jetzt zeige, da die Zahl der Anhänger Jesu schon weit über die des Täufers gestiegen sei. Ob dabei auch die theologische Seite der zwei Taufformen, ihre Wirksamkeit, in Frage kam, ist nicht mehr zu entscheiden. Der Wortlaut sagt darüber nichts, nur soviel geht aus ihm hervor, daß die Johannesjünger den

1) Das Zeugnis 19.

Streit vom Zaune brachen (Ἐγένετο οὖν ζήτησις ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάνου μετὰ Ἰουδαίου περὶ καθαρισμοῦ 3, 25), nicht aber der Judäer. Was dann die Johannesjünger gesagt haben werden, davon haben wir ein Echo in ihrer Beschwerde an Johannes: Rabbi, der bei dir war jenseits des Jordans, der deinem Zeugnis alles zu verdanken hat, siehe, der ist undankbar genug, daß er jetzt dir das Wasser abgräbt und tauft und alles an sich lockt (Jo 3, 26). Da findet sich nicht die leiseste Anspielung darauf, daß Jesus eine sachlich verschiedene Taufe zu spenden vorgebe. Es ist offenbar nach Ansicht der Johannesjünger dieselbe Taufe; auszusetzen haben sie nur die Keckheit, daß ein Johannestäufling dem, dem er Taufe und Ansehen verdankt, jetzt seine singuläre Art zu wirken abgeguckt hat und nachmacht, als wäre sie seine eigene Erfindung — und noch dazu mehr Erfolg hat als sein Meister. Daß diese Johannesjünger gemeint haben sollen, wie Belser vorgibt[1]), Johannes spende die Geistestaufe, ist nach den dezidierten und wiederholten Erklärungen des Baptista rein erfunden, ja ausgeschlossen. Schon vor dem ersten Zusammentreffen mit Jesus hat er stets erklärt, der Spender der Geistestaufe komme erst (Mt 3, 11). Als dann Jesus schon gekommen war, erklärte er wiederum, er selbst taufe nur in Wasser, der Größere aber stehe schon mitten unter ihnen (Jo 1, 26), und als Johannes zum erstenmal Jesu Person feststellte, sagte er wiederum, dieser taufe im Hl. Geiste, während er selbst nur in Wasser taufe (1, 33).

Es findet sich denn auch in der Antwort des Johannes an seine Jünger nicht die geringste Aufklärung über die Art der Taufe Jesu. Hätte sich jener Disput wesentlich um den Charakter der Taufe gedreht, so hätte Johannes doch wohl darauf Bezug nehmen müssen. In Wahrheit aber zeigt der Täufer nur, daß er sich nie als Messias, sondern stets als den gegeben habe, der dem Messias die Wege bereitet und die Braut zuführt, und daß es daher ganz in der Ordnung ist, wenn jener zunimmt, er selbst aber abnimmt. Daß aber die Worte: „Niemand kann etwas nehmen außer durch Gottes Gnade“ (3, 27), bedeuten sollen: „Niemand kann den Hl. Geist in der Taufe spenden außer auf Grund des Empfanges des Hl. Geistes aus Gottes Hand“ [2]), ist eine Exegese, wie sie willkürlicher nicht mehr sein könnte.

Wir wissen also weder, wann der Jüngerdisput vorfiel, noch

---

[1]) Das Zeugnis 20. [2]) So im wesentlichen Belser, ebd. 21.

wie lange nach diesem Johannes taufte! Es ist daher unmöglich, daraus gegen eine längere Wirksamkeit des Täufers nach dem Auftreten Jesu zu argumentieren. Es ist ganz falsch, wenn Belser glaubt, Johannes habe durch diese Jünger zum erstenmal erfahren, daß Jesus taufe. Das Neue war nur die Nachricht, daß Jesus ihn schon weit überflügle und der daraus entstandene Neid der Jünger. Und gerade diese beiden Momente verraten, daß die Tauftätigkeit Jesu nicht erst von gestern war, sondern schon lange genug dauerte, um selbst den zu übertreffen, zu dem einst „ganz Jerusalem und Judäa und die Jordansenke“ die Bewohnerschaft hinaussandte. Dieser Disput und dieses Zeugnis des Täufers sind also eine Instanz für, nicht gegen ein längeres Wirken des Johannes nach der Tempelreinigung.

e) Der Sinn der Aussagen der Synoptiker und der Apostelgeschichte über den Beginn der Wirksamkeit Christi.

Wir haben bisher gezeigt, daß aus der Stellung des Täufers, aus seinem Bußprediger- und Zeugenamt, viel eher für ihn eine Verpflichtung resultierte, sein Werk auch nach Jesu Auftreten, ja dann erst recht, fortzusetzen, als zurückzutreten und um die Taufe zu bitten. Daraus ergibt sich, daß die unzweideutige Aussage des Johannesevangeliums über ein ausgedehntes gleichzeitiges Wirken Jesu und Johannis durch solche aprioristische Räsonnements nicht erschüttert wird. Es bleibt uns nur noch übrig, zu untersuchen, wie sich denn die kurzen Angaben der Synoptiker und der Apostelgeschichte zu der Nachricht des Johannes stellen. Methodisch bringen wir in Erinnerung, daß erstere nach letzterem, nicht aber dieser nach jenen zu erklären ist.

Unsere Frage kann daher nur lauten: Stehen die Synoptiker in unausgleichbarem Widerspruch mit Johannes oder ist es möglich, ihnen gerecht zu werden, auch wenn an sie die Nachricht des 4. Evangelisten als Maßstab angelegt wird? Die Kirche hat einen Widerspruch nie gefunden. Johannes selbst hat einen solchen nicht herausgemerkt. Denn es ist klar, daß ein Schriftsteller, der sich auf seine Vorgänger so angelegentlich bezieht, sie erläutert, sich auf sie beruft, wie Johannes es gegenüber den Synoptikern auf Schritt und Tritt insbesondere auch in unserer Frage tut, sie als ernste, ehrliche Berichterstatter anerkennt und sich mit ihnen nicht im Gegensatz weiß. Der Johannesbericht ist und bleibt da-

her die maßgebende Norm für das Verständnis der anderweitigen Nachrichten.

Wir haben schon erwähnt, daß wir ohne das 4. Evangelium die Angaben Mt 4, 12; Mk 1, 14 f.; Lk 4, 14 f. vermutlich in dem Sinne fassen würden, daß Jesus die Verhaftung des Täufers abwartete, ehe er zu predigen begann. Im Lichte des Johannesberichtes aber sehen wir in dem *ἀνεχώρησεν* sogar einen positiven Wink des Matthäus, daß eine Wirksamkeit Jesu schon in Judäa vorausgegangen war. Wir erkennen unschwer, daß uns die Synoptiker über eine frühere Tätigkeit Jesu zwar nichts berichten, daß sie aber nicht ausgeschlossen ist. Nehmen wir die Stellung Jesu als Messias hinzu, so würden wir uns sogar befremdet fühlen, wenn wir glauben müßten, er habe Judäa von Anfang an zurückgesetzt, und würden es begreiflich finden, daß die Judäer einem Messias kein Vertrauen entgegenbrachten, der, Gott weiß, wo, nur nicht im Gesetzesland, zu wirken begonnen.

Fehlte uns das Zeugnis des 4. Evangeliums, so würden wir auch aus den Worten des Matthäus 4, 17 herauslesen, daß Jesus vorher nie zur Buße aufgefordert habe ob der Nähe des Himmelreiches. Nach dem unzweideutigen Berichte des Johannes aber gibt es nur eine zweifache Möglichkeit: Entweder wollen die Worte *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν* nicht schlechthin einen erstmaligen Anfang dieser Verkündigung besagen, sondern den Beginn derselben in Galiläa, oder *ἄρχεσθαι* ist hier entsprechend der volkstümlichen Erzählung eine behaglich breite Ausdrucksweise, die nicht den Moment des Beginnes mit Ausschluß einer früheren gleichen Tätigkeit hervorheben, sondern einfach die Aufnahme der Bußpredigt betonen will, gleichgiltig, ob vorher und anderswo ähnliches vorkam oder nicht. So pflegt ein gewöhnlicher Mensch breit und lebhaft zu rufen: „Jetzt hat er angefangen zu schmähen und zu sakramentieren . . .“, ohne auch nur zu fragen, ob er nicht ein andermal bereits ein Gleiches getan! Vergleiche die Verleugnung des Petrus Mt 26, 74. In diesem Sinne gebraucht Matthäus *ἄρχεσθαι* öfter: 11, 7; 11, 20; 12, 1; 16, 21.

Auch aus Lk 23, 5 könnte jemand den Schluß ziehen, daß Jesus eine nennenswerte Tätigkeit in Judäa nicht entfaltet, sondern erst in Galiläa sein Amt angetreten habe. Es ist jedoch unzweifelhaft, und zwar wiederum hauptsächlich auf Grund der johanneischen Berichterstattung, *ἄρχεσθαι* an dieser Stelle geographisch, nicht zeitlich zu verstehen: „Er wühlt das Volk auf, indem er durch das

ganze Judenland lehrt, und zwar von Galiläa angefangen bis hierher", vom höchsten Norden bis zu uns im Süden.

Der hl. Petrus bringt nach dem Berichte der Apostelgeschichte den Beginn der Wirksamkeit Jesu zweimal mit der Johannestaufe in Verbindung. Von einem Apostelkandidaten fordert er nämlich 1, 22, daß er während des ganzen öffentlichen Lehramts des Herrn, und zwar von der Taufe des Johannes bis zur Himmelfahrt Christi, mit den Aposteln gelebt habe. Darnach beginnt das messianische Wirken Jesu von der Taufe des Johannes an, d. h. wohl von der Taufe Jesu durch Johannes an. Für unsere Frage ist aber damit rein nichts gewonnen; wir erfahren kein Wort darüber, ob Johannes nach diesem großen Ereignis noch gepredigt hat oder nicht; seine Tätigkeit liegt völlig abseits von den Gedanken des Redners. Wollte man den Ausdruck: „von der Taufe des Johannes an" verstehen von der Wirksamkeit des Täufers überhaupt, so läßt sich der Wortlaut auch dann noch vollkommen aufrecht halten, wenn man mit dem 4. Evangelium annimmt, daß Jesus und sein Vorläufer noch monatelang gleichzeitig gewirkt haben. Denn in jedem Falle ist Jesus später aufgetreten als Johannes. „Die Taufe des Johannes" wurde schon längst gepredigt, als Jesus erschien. Petrus durfte also mit Recht sagen, ein vollwertiger Zeuge des Herrn müsse dessen Leben kennen „von der Taufe des Johannes an", natürlich von jenem Moment an, „quo intravit et exivit inter nos Dominus Jesus", also vom ersten Anfang des messianischen Wirkens. Was von dieser Zeit an mit Johannes geschah, ob er noch fortfuhr zu lehren, ob er nur noch zwei bis drei Wochen oder neun Monate wirkte, das liegt ganz fern von den Forderungen, die man an einen Vollzeugen Jesu stellen durfte.

Ich halte übrigens die erste Erklärung für die richtige, und zwar deshalb, weil gerade Petrus in seinem Lebensberichte Jesu (Markusevangelium) die Wirksamkeit des Täufers ganz links liegen läßt und sich mit einer sehr dürftigen Charakterisierung derselben begnügt. Somit kann er auf eine Zeugenschaft über die Wirksamkeit des Täufers nicht großes Gewicht gelegt haben; es genügte ihm, wenn man über die Tauftheophanie Zeugenschaft abzulegen wußte. Was Johannes vorher oder gar nachher getan, das erscheint nach ihm nebensächlich. Tatsächlich dürfte mancher der Apostel, z. B. ein Matthäus, vom Täufer kaum viel mehr gewußt haben als irgend ein anderer Zeitgenosse.

Das zweitemal kommt Petrus auf die Taufe des Johannes zu

sprechen in seiner Rede an Cornelius. Hier bringt er den Zuhörern in Erinnerung die Ereignisse im Judenlande „nach der Taufe, die Johannes verkündigte" (Apg 10, 37) und „wie Jesum von Nazareth Gott mit dem Hl. Geiste salbte". Auch wenn man *ἀρξάμενος ἀπὸ (τῆς Γαλιλαίας)* mit Zorell als rein formelhafte Ausdrucksweise, gleich „inde ab" auffassen wird, so wird man doch darin angedeutet finden, daß die eigentliche christliche Bewegung in Galiläa ihren Anfang nahm, und zwar nach der von Johannes verkündeten Taufe. Über die Frage aber, ob Johannes und Jesus noch gleichzeitig Buße gepredigt, ob überhaupt Jesus eine einleitende, „vormessianische" Bußpredigt ins Werk gesetzt hat oder nicht, darüber sagt Petrus schlechthin nichts; man kann auch in einer solchen Ansprache an einen Neubekehrten eine erschöpfende Darstellung der Ereignisse unmöglich fordern. Sogar dann, wenn man die Tätigkeit des Herrn in Judäa als eine der späteren galiläischen Tätigkeit ganz ebenbürtige ansieht, konnte Petrus noch mit vollem Rechte sagen, daß die messianische Bewegung anhub „nach der Taufe, die Johannes verkündigte", da die letztere schon mindestens seit mehreren Monaten vorhanden war, ehe Jesus (bei der Tauftheophanie) „von Gott mit dem Hl. Geiste gesalbt wurde". Daß Johannes auch dann noch zu taufen fortfuhr, mußte doch Petrus nicht mehr notwendig hervorheben. In diesem Falle haben wir nur die Schwierigkeit, daß nach Petrus der Heiland „anfing von Galiläa an", und diese Schwierigkeit ist vorhanden, sobald man überhaupt das erste Auftreten Jesu gleich als ein spezifisch messianisches auffaßt und eine Vorschule von seiten Christi nicht zugestehen will, ob man dann sagen mag, Jesus habe in Judäa drei Wochen oder länger gelehrt, ehe er nach Galiläa ging. War die Tempelreinigung mehr als ein Vorbereitungsakt, war die Predigt in Jerusalem und im judäischen Landbezirk wesentlich mehr als eine Bußpredigt nach Analogie des Täufers, so ist das *ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* auf jeden Fall eine sehr ungenaue Ausdrucksweise, aus der sich konsequenterweise dann überhaupt nicht argumentieren läßt.

Den Schwerpunkt verlegt übrigens Belser auf die Aussage des hl. Paulus in Antiochien bei Pisidien[1]). In seiner knappen, aber johanneisch-zweigeteilten Schilderung des Täuferwirkens sagt nämlich dieser: „Johannes predigte vor der Ankunft Jesu die Bußtaufe dem ganzen Volke Israel. Als aber Johannes seinen Lauf beendete

[1]) Vgl. Abriß des Lebens Jesu 14 f.

(ἐπλήρου), sprach er: Wofür ihr mich haltet, das bin ich nicht; jedoch siehe, es kommt nach mir der, dessen Schuhriemen zu lösen ich nicht würdig bin" (Apg 13, 24. 25). Paulus unterscheidet also sehr genau zwei Stadien der Täuferwirksamkeit; das erste bestand in der Bußpredigt oder der Vorbereitung Israels auf die Ankunft des Messias; das zweite bestand in der Ankündigung und Bezeugung der Person des Messias. Von dieser letzteren erwähnt aber Paulus nur den ersten, noch ganz unbestimmten Hinweis auf den Kommenden, sagt jedoch gar nichts mehr von der präzisen Bezeugung der Person Jesu als des Messias. Trotzdem hebt er hervor, daß diese zweite Hälfte des Täuferwerkes erst in dessen späteren Periode vorgefallen sei, „als Johannes seinen Lauf beendete". Wenn man die Worte pressen und mit Belser bei Paulus eine völlig genaue Ausdrucksweise voraussetzen würde, so müßte man mit Belser nicht bloß schließen, daß Paulus eine gleichzeitige Wirksamkeit des Heilandes mit seinem Vorläufer nicht kannte, sondern man dürfte mit genau demselben Rechte sagen, daß Paulus auch nichts wisse von jener Zeugenschaft des Täufers, in der er nicht mehr bloß im allgemeinen den kommenden Großen in Aussicht stellte, sondern speziell die Person Jesu als diesen bezeugte. Dann stünde aber Paulus nicht bloß in Widerspruch mit einem gleichzeitigen längeren Wirken Christi und des Vorläufers, sondern direkt mit dem vierten Evangelisten, der in angelegentlicher und absichtlicher Weise das Zeugnis des Täufers hervorkehrt. Da aber Belser einen solchen Widerspruch zwischen Johannes und Paulus bestimmtest ablehnen würde, so mag er daraus ersehen, daß er mit Unrecht von Paulus verlangt, daß dieser in jenem anfänglichen, allgemeinen Überblick über die Heilsereignisse nach Art eines pedantischen Chronisten reden mußte. An eine solche einleitende Ansprache darf man unmöglich einen derart rigorosen Maßstab anlegen; es genügt, wenn die Ausdrucksweise der Hauptsache nach richtig ist, und das ist sie hier ohne jeden Zweifel auch dann, wenn Johannes der Täufer und Jesus eine längere Zeit hindurch gleichzeitig wirkten: Der Stern des Täufers war im Erbleichen, als der kam, den er ankündigte; während jener zunahm, mußte er abnehmen. Sein Amt reifte der Vollendung zu. „In der Zeit, als Johannes allgemach *(ἐπλήρου)* seinen Lauf vollendete", nahm er den zweiten Teil seiner Aufgabe in Angriff, die Offenbarung des Messias an Israel. Allein schon deshalb, weil dies das zweite Stadium der Täufersendung war, durfte

Paulus sagen, daß dies gegen Ende der Täuferlaufbahn war. Solch einem skizzenhaften Berichte gegenüber ist es wahrlich mehr als Willkür, dem geflissentlich Korrekten der eingehenden johanneischen Erzählung Gewalt anzutun und liebgewonnenen Ideen feststehende geschichtliche Daten zu opfern. Es ist daher auch ganz verfehlt, wenn Belser aus Apg 13, 25 folgert, die Kontroverse über die „Reinigung" und somit das letzte Täuferzeugnis könne höchstens etliche Wochen nach der Gesandtschaft des Synedriums stattgefunden haben. Aus dieser Stelle folgt nur, daß sich Johannes schon dem Abend seines Lebens näherte und einen Hauptteil seiner Aufgabe, die Vorbereitung Israels durch die Bußtaufe, im wesentlichen erfüllt hatte. Wie lange dann diese Neige des Lebenslaufes des Täufers noch dauerte, ob Paulus dieselbe bloß dem ersten Teil des öffentlichen Wirkens oder dem ganzen Verlaufe der 30 vorangegangenen Lebensjahre gegenüberstelle, entzieht sich schlechthin unserer Erkenntnis.

Die Bedenken, die man gegen das gleichzeitige Wirken Jesu und des Täufers erhoben hat, lassen sich größtenteils auf eine Verkennung der Aufgabe des letzteren zurückführen. Würde man sich lebhaft vor Augen gehalten haben, daß Johannes nicht bloß Wegebereiter, sondern Zeuge Jesu Christi sein mußte, so würde die Erkenntnis, daß die Zeugenschaft das Vorhandensein des Messias notwendig bedingte, da man denjenigen nicht vorstellen und offenbar machen kann, der noch gar nicht konstatierbar, weil nicht gegenwärtig ist, auch die falsche Meinung, der Vorläufer müsse abtreten, sobald der Herr erschien, merklich erschüttert und die Überzeugung angebahnt haben, daß die Zeugenschaftsablegung des Täufers, statt zu erlöschen, im Grunde erst zu beginnen hatte von der Zeit an, wann der Messias zum ersten Male sich zeigte. Dies würde dann doch wohl auch verständlich gemacht haben, daß auch die andere Aufgabe des Täufers, die Vorbereitung Israels auf den Eintritt in das Reich des Messias, eigentlich erst dann als beendet angesehen werden konnte, wann der Messias die Vorbereitung als genügend anerkannte und die Zeit für gekommen erachtete, sich dem Volke als Messias feierlich zu proklamieren.

f) Der vormessianische Charakter der gleichzeitigen judäischen Wirksamkeit Jesu.

Hiermit berührten wir schon den andern Faktor, der jene Fabel von der Pflicht des Täufers, vor seinem Herrn die Waffen

zu strecken, zu einem nicht geringen Maße mitverschuldet hat. Wie man die Aufgabe des Baptista dem Messias gegenüber verkennt, so macht man sich nicht selten auch in gelehrten Kreisen keine klaren Vorstellungen von der Form des ersten Auftretens Jesu. Zudem setzt man, ohne es recht zu ahnen, oft unser Erkennen vom letzten Sinn der Worte und Taten Jesu auch in den Zuhörern des Herrn voraus und glaubt, weil wir im Lichte der Gesamtoffenbarung den Worten und Selbstbekenntnissen Jesu eine viel größere Tragweite zuzuerkennen vermögen, hätten sie auch die ersten Zeugen schon sofort im vollsten und erschöpfenden Sinne zu verstehen vermocht. In Wahrheit jedoch blieben diese gar oft bei einem sehr dürftigen Verständnisse stehen, das dem Heiland häufig bittere Klagen abnötigte. Wenn man z. B. bedenkt, wie zaghaft, unsicher oder direkt töricht noch beim letzten Abschied Jesu die doch schon zu einer großen Glaubenshöhe gelangten Apostel die Reden Jesu vom Vater beurteilten und mißdeuteten, wie sie bei einem ganz niedrigen Sinne der Worte stehen blieben und lieber die größten Ungereimtheiten hinnahmen, ehe sie sich zur lichten Höhe der Trostrede Jesu verstanden, so wird man die Schwerfälligkeit des irdisch-dürftigen Erkennens der Jünger und gar des Volkes in den ersten Zeiten des Zusammenseins mit Jesus gewiß noch viel energischer als vorhanden voraussetzen und sich hüten müssen, in den Hörern Jesu und des Täufers eine zu erhabene und hohe Beurteilung der persönlichen Würde des Heilandes zu vermuten. Für uns allerdings ist Jesus vom ersten Schritt in die Öffentlichkeit an der fertige Messias und Gottessohn. Alles was er tut und sagt, erscheint uns — objektiv ganz richtig — als Äußerung messianischen Selbstbewußtseins und Ausfluß göttlicher Erkenntnis und Willenskraft: So war es ja auch! Aber daraus folgt noch lange nicht, daß ebenso den ersten Jüngern Jesu und den übrigen Zeugen alles in diesem hohen Lichte erschien. Ganz im Gegenteil! So wie wir alles beurteilen vom Standpunkt unseres Glaubens an Jesu Gottheit, gerade so beurteilte der Jude alles an Jesus vom Standpunkt seiner unmittelbaren Erfahrungs- und Wahrnehmungserkenntnis der irdischen, wahrhaft menschlichen Erscheinung und Natur Jesu, des Josefsohnes, und jede höhere Idee von ihm mußte erst mühsam und gewaltsam aus den Niederungen dieses Erkennens und Urteilens emporgehoben werden. Sobald jene Antriebe, die für einen Augenblick diese armselige Denkweise zurückdrängten und den trägen Sinn auf eine etwas

höhere Stufe erhoben, zu wirken aufhörten und ihre ersten starken Sinneseindrücke in der Schwäche des Erinnerns verblaßten, trat auch schon wieder die Gesamterfahrung von der menschlich geringen Erscheinung Jesu in ihr Recht, der Nimbus des Herrn erbleichte, und es blieb oft nur ein schimmernder Rest übrig, geradeso wie es mit dem Antlitze Jesu gewesen ist am Morgen nach der Verklärung.

Jesus begann sein Lehramt mit dem sicheren Bewußtsein seiner Messiaswürde und Gottessohnschaft; das ist wahr, und wenn sonst nichts, so würde uns sein Tauferlebnis dafür volle Bürgschaft bieten. Alles ferner, was er sagte und tat, war ein Ausfluß dieses seines Sohnesbewußtseins und wird nur recht beurteilt, wenn wir es von diesem Gesichtspunkte aus werten. Aber diese Erkenntnis war nicht in den Juden vorhanden, und so mußte er in seiner Selbstoffenbarung gerade so methodisch langsam vorwärts schreiten, wie ein Lehrer die Auffassungskraft der Kinder Schritt für Schritt emporführen muß. Wäre Jesus gleichsam herausgeplatzt mit dem Verlangen, daß alle vor ihm niederfallen und mit dem erschütterten Thomas bekennen müßten: „Mein Herr und mein Gott“, so wäre niemand gewesen, der ihn nicht für verrückt und vom Teufel genarrt erklärt hätte. Erst mußten mit unendlicher Geduld in den Herzen der Menschen die Prämissen geschaffen werden, aus denen mit Naturgewalt von selbst das Erkennen floß: „Mein Herr und mein Gott.“

Um aber die Herzen für diese erhabenen Ideen empfänglich zu machen, mußte tief gegraben werden. Es mußte mit aller Gewalt die Sünde aus der Brust des Menschen entfernt, die Heuchelei und der Hochmut, der die Ehre vor den Menschen höher stellt als die vor Gott (Jo 5, 44; 12, 43), vernichtet und nach der Wahrheit vorgegangen werden, daß die Seele solange blind ist für das Licht der Offenbarungen, solange und in dem Maße, als noch das Herz an der Sünde hängt und von dieser nicht lassen will (Jo 3, 19 ff.).

Damit war die Notwendigkeit, und zwar die unerläßliche Notwendigkeit gegeben, daß Jesus allenthalben erst die Gewissen erschüttern, die Sünde bekämpfen und das Volk zu einer tiefen Reue und einer nachhaltigen Gesinnungsänderung führen mußte, ehe er hoffen konnte, daß sie der Vater ziehen und ihm zuführen werde (Jo 6, 37. 44. 65). Solange das Volk an der Sünde hing, solange war es nicht fähig, gläubig die erhabenen Offenbarun-

gen Jesu über die ἐπουράνια (Jo 3, 12) anzunehmen, d. h. über die Wahrheiten, die kein Auge je gesehen und kein Ohr je gehört und kein Herz je geahnt hätte. Daher war von Anfang an für Jesus ein zweifaches Stadium seiner Tätigkeit unvermeidlich: ein negatives, ein Niederreißen, ein Vernichten, ein Kampf gegen die Sünde — das vormessianische Stadium seines Lehramtes —; und ein positives, ein Aufbauen und Ausbauen, ein Pflanzen und Hegen und Pflegen, ein Mitteilen neuer Erkenntnisse, ein Schaffen neuer Sittlichkeitsideale, ein Offenbaren der Geheimnisse des Reiches Gottes, insbesondere der Würde seines Begründers — das messianische Stadium des Lehramtes Christi.

Wenn es uns die Evangelisten nicht ohnehin ausdrücklich verbürgt hätten, so müßten wir das negative, das vorbereitende, vormessianische Stadium von selbst postulieren, wenn wir mit reifem Blick ans Leben Jesu herantreten wollten. Allerdings könnten wir uns täuschen lassen und meinen, das alles habe ja doch der Täufer als sein eigentliches Werk vollzogen, und er werde wohl seine Aufgabe zu Ende geführt haben, ehedem Jesus kam, zumal ganz Judäa zu ihm hinausgeeilt sei, die Sünden zu bekennen und die Taufe zu empfangen.

Aber abgesehen davon, daß sich das Wirken des Täufers vor dem Auftreten Jesu fast ganz auf die Judäer beschränkte, müßte uns schon das nachdenklich machen, daß eine, und zwar die einflußreichste Klasse der Bevölkerung Judäas, die Pharisäer, die Bußtaufe rundweg ablehnte und somit die Notwendigkeit einer Geisteserneuerung ihrerseits leugnete, daher auch weiterhin in ihrer Sünde blieb. Nehmen wir hinzu, daß noch Jesus selbst, und zwar nach Beendigung eines Großteils seiner Tätigkeit, dem Volke sagen mußte: „Wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle ebenso zugrunde gehen“ (Lk 13, 3); ja daß die Strafreden über die Unbußfertigen im Volke am Abschluß seines Wirkens stehen (Mt 23); daß endlich die Sadduzäer und Herodianer für die religiöse Bewegung ihrer Zeit nur Hohn und Haß hatten: dann wird es uns gewiß nicht unvorbereitet treffen, wenn wir noch in der ersten Phase der galiläischen Lehrperiode die ganze Predigttätigkeit des Heilandes mit Worten gekennzeichnet finden, die sie als eine reine Wiederholung und Beibehaltung der Bußpredigt des Täufers stigmatisieren: „Von da an begann Jesus zu verkünden und zu sprechen: Tuet Buße; denn genaht hat sich das Himmelreich“ (Mt 4, 17).

Wäre diese Lehrtätigkeit des Heilandes wesentlich ver-

schieden gewesen von der des Täufers, so hätte Matthäus unmöglich seine Charakterisierung der Bußpredigt des Johannes Wort für Wort anwenden können zur Definierung einer Wirksamkeit, deren Mittelpunkt und Rückgrat, die messianische Taufe oder doch die messianische Lehrverkündigung, der des Täufers entgegengesetzt oder doch toto coelo über sie erhaben gewesen wäre. Auch der Umstand, daß Matthäus für diese Lehrperiode, die er scharf von der nachfolgenden „Verkündigung des Evangeliums (der frohen Botschaft) vom Reiche“ trennt (4, 23), sonst gar keine nähere Inhaltsangabe nötig hält als nur den Täufer-Bußruf, während er für „das Evangelium vom Reiche“ (4, 23) in der Bergpredigt eine ausgiebige Inhaltsangabe bietet, läßt den Schluß als unabweislich erkennen, daß diese erste Lehrphase mit jener Inhaltsangabe 4, 17 = 3, 2 schon vollständig und erschöpfend charakterisiert ist. Dann aber ist es unvermeidlich, anzunehmen, daß auch die Lehrtätigkeit Jesu in Judäa nichts anderes war als die sinngetreue Fortsetzung der johanneischen Bußpredigt, da man doch nicht annehmen darf, daß Jesus in Galiläa einen Schritt nach rückwärts getan haben werde, dort eine Bußpredigt begonnen habe, die er in Judäa ganz vermieden hatte! Wir können höchstens annehmen, daß Jesus, falls er in Judäa dazu genügend Zeit zur Verfügung hatte, auch schon hier auf der ersten Phase seiner Lehre, der Bußpredigt, aufbauend, allgemach auch gelegentlich seine zweite galiläische Lehrmethode fallweise vorbereitet haben wird und Dinge besprochen haben dürfte, die in der Bergpredigt des Matthäus eine übersichtliche Darstellung gefunden haben. Ob Jesus dazu Gelegenheit fand und in welchem Ausmaße, das hängt von der Größe des Arbeitsfeldes in Judäa, von der Empfänglichkeit der Bewohner und der Dauer der ihm zur Verfügung stehenden Zeit ab. Nur das ist gewiß, daß Erörterungen, die den Bestand des Apostelkollegs und die Anbahnung der ntl Hierarchie zur Voraussetzung haben (z. B. Mt 5, 3—20) oder echt messianisch gefärbt sind, in Judäa noch nicht am Platze waren.

Wir sind übrigens in der angenehmen Lage, im wesentlichen den Gedankengang dieser Bußpredigt angeben zu können. Da nämlich diese erste Phase der Lehrtätigkeit Jesu eine Rekapitulation der Täuferpredigt war (Mt 3, 2 = 4, 17), diese aber teilweise durch Matthäus (3, 2 f.; 3, 7—10) und Markus (1, 2—4), ausführlicher durch Lukas (3, 3—14) eine ziemlich anschauliche Darstellung gefunden hat, so wissen wir auch schon von der Anfangsperiode der Lehre Jesu,

daß er von allen wahre Buße und würdige Früchte derselben forderte, daß er mit aller Wucht den Aberglauben zerstörte, als habe der Jude schon als solcher vermöge der leiblichen Abrahamskindschaft das unantastbare Recht der Aufnahme ins Messiasreich, daß vielmehr im Garten Gottes nur fruchtbare Bäume geduldet, jeder unnütze aber schonungslos ausgereutet werde und daß Gott die Möglichkeit besitze, aus Steinen und gottlosen Heiden Kinder Abrahams zu machen. Es ist klar, daß dabei alle jene Teile der Hl. Schrift, in denen Gottes Strafgericht an den unbußfertigen, Gottes Erbarmungen an den reumütigen Israeliten geschildert werden, ganz im Sinne eines Paulus (1 Kor 10, 1—13) eine ausführliche Verwendung fanden und die jeweiligen Paraschen und Haphtaren aus Moses und den Propheten das Substrat und den Ausgangspunkt geboten haben werden (vgl. Lk 4, 17 ff.; Apg 13, 17 ff.).

Es ist wohl auch kein Zweifel, daß sich die Anwendungen auf die einzelnen Klassen der Sünder ziemlich im Sinne der diesbezüglichen Standeslehren des Täufers bewegt haben dürften (Lk 3, 10 f. 12 f. 14 ff.). Denken wir etwa noch an Beispiele aus dem Leben hervorragender alttestamentlicher Persönlichkeiten und Gemeinden (vgl. Lk 4, 25. 26; Mk 2, 25 f.; Mt 11, 21 ff.; Hebr 11, 3 ff.), so ersehen wir klar, daß dies nicht etwa eine inhaltsleere und arbeitsarme Periode des Lebens Jesu war — der sicher eifrig genug tätige Baptista tat etwas anderes überhaupt nie! —, sondern eine Phase, die allerdings rein vorbereitender Art und in Hinsicht auf den spezifisch christlichen Ertrag ohne besondere Bedeutung, aber in ihrer Art an Arbeitsleistung und Intensität des Wirkens ganz auf der Höhe der späteren, positiv-messianischen Lehrperiode gestanden sein mochte und ihr hinsichtlich des Feuereifers Jesu tatsächlich nichts nachgab. Was sie von der späteren Lehrzeit Jesu unterscheidet, ist nur die Art des Inhaltes, nicht aber ein Minus an Pflichttreue. Hätten die Evangelisten ein Leben Jesu schreiben wollen unter dem Gesichtspunkte der Pflichttreue des Herrn, würden sie diese erste Periode ebenso breit haben schildern müssen wie die zweite galiläische Phase. Da sie aber das Leben Jesu erzählen, insofern es positiv lehrreich und bedeutungsvoll ist für die Einschätzung und das Verständnis der Lehre Christi (Synoptiker) und der Würde Jesu (Johannes), fiel sie für Lukas und für Markus ganz unter den Tisch, während sie Matthäus mit dem einen Satz erledigt: „Jesus fing an zu verkünden: Tuet Buße; das Himmelreich ist nahe.“ Erst Johannes hatte Ursache, auf diese Zeit

näher einzugehen, aber nicht so fast, insofern Jesus da Großes geschaffen, sondern insofern er vom Täufer in glänzender Weise bezeugt wurde. Für das, was Jesus Spezifisches getan, hat er ja auch nicht mehr als nur das eine Wort: *ἐβάπτιζεν* (3, 22), und zwar einen Begriff des *βαπτίζειν*, der sich genau deckt mit dem *βαπτίζων ἦν* des Täufers (*ἦν δὲ καὶ Ἰωάνης βαπτίζων ἐν Αἰνὼν* 3, 23). Es ist unmöglich, die hier genannte Tauftätigkeit Jesu als wesentlich — weil als Geistestaufe — von der Wassertaufe des Johannes verschieden aufzufassen; werden doch beide einander ganz gleichgestellt. Der 4. Evangelist kommt übrigens noch einmal auf die Tauftätigkeit des Heilandes zurück, und auch dort (4, 1 f.) findet sich nicht die leiseste Spur eines Winkes, daß diese Taufe die „Geistestaufe" des messianischen Reiches gewesen sei. Ganz im Gegenteil fügt Johannes eine Bemerkung hinzu, die jedenfalls nicht die Absicht hat, die Bedeutung dieser Taufe wesentlich zu erheben und über die des Vorläufers zu stellen: „Jesus selbst taufte nicht, sondern seine Jünger!" Wenn man die Tendenz des vierten Evangeliums, der Überschätzung des Täufers entgegenzutreten, auf diese Notiz anwendet, so kann darin kaum etwas anderes liegen als der Gedanke: Jesus erachtete das höchste und einzige äußere Heiligungsmittel, das Johannes anwendete, die Taufe, nicht als seiner Würde entsprechend, sondern ließ jenen Akt, über den die Täuferjünger so eifersüchtig wachten als über eine Prärogative ihres Meisters, durch seine Jünger vornehmen. Es nähert sich dieser Gedanke dem bekannten Synoptikerausspruch: Der kleinste im Himmelreich ist größer als der, der unter den vom Weibe Geborenen der größte war. Damit ist die Taufe der Herrenjünger als bloße Vorbereitungstaufe, als Zeichen und Förderungsmittel wahrer Bußgesinnung, in keiner Weise aber als jene Geistestaufe kennbar gemacht, welche nach der Verheißung des Täufers der Messias vollziehen sollte, wenn er kommen würde [1]).

Eben darin aber erblickt Belser eine arge Schwierigkeit. Es erscheint ihm ausgeschlossen, daß derjenige, der nach des Täufers Wort die Geistes- und die Feuertaufe spenden sollte, nun zur Wassertaufe herabsteigen konnte. Die Sache sieht jedoch schlimmer aus als sie wirklich ist. Warum sollte der Spender der Geistestaufe nicht durch seine Jünger die Vorbereitungstaufe spenden dürfen,

---

1) Die im Gegensatz zur Johannestaufe verheißene Geistestaufe sah der hl. Petrus im Empfang des hl. Geistes verwirklicht, dem keine Taufe vorausging (Apg 11, 16).

wenn die Zeit für die Geistestaufe noch nicht gekommen war; solange das Volk für dieselbe weder sittlich genügend disponiert, noch intellektuell für so übernatürliche Geheimnisse reif war; solange der Geist noch von keinem Gläubigen empfangen worden war und auch nicht empfangen werden konnte mangels der — noch nicht erfolgten — Verklärung und Verherrlichung Jesu (Jo 7, 39)? Gesetzt den Fall — und daß dieser wirklich eintraf, dafür bürgen uns die Evangelisten —, der Messias fand sein Volk noch nicht genügend umgewandelt durch Reue und Buße; gesetzt den Fall, der Messias fand noch nicht jenen Glauben in Israel, um es über die Natur der Geistestaufe mit Erfolg zu unterrichten — mußte er da jetzt untätig zusehen und zuwarten, bis sein Vorläufer mit seinem Werke zu Ende sein würde, er, der einzige Arbeiter in der riesigen Ernte? War es ihm nicht erlaubt, auch seinerseits Hand ans Werk zu legen und zu predigen: Tuet Buße und laßt euch taufen zum Zeichen eurer Gesinnungserneuerung? Durfte er nicht seinen Jüngern gestatten oder gar auftragen, diese Zeremonie des Ersterbens gegenüber der Sünde und des Auferstehens zu einem Leben in Reinheit und Lauterkeit an den Willigen zu vollziehen?

Mußte er sich vielleicht darum der Wassertaufe enthalten, damit nicht etwa jemand auf den Einfall komme, das da sei schon die Taufe im Hl. Geiste? War denn solches im Ernste zu fürchten? Sah man denn an dieser Taufe irgend etwas, was als Geistesspende gedeutet werden konnte? War es denn überhaupt denkbar, daß jemand im Volke zur Vermutung kam, derjenige, der genau so wie Johannes Buße predigte, taufen ließ und die Nähe des Himmelreichs ankündigte, spende damit bereits jene Gnadenfülle, die als höchste Prärogative des errichteten messianischen Reiches von den Propheten gepriesen wurde, als wäre dieses Reich schon in voller Entfaltung?

Nein, damit, daß Johannes von Jesus vor der Abordnung des Synedriums und vor jedem, der es hören wollte, bezeugte, Jesus sei es, der im Geiste taufen werde, war noch gar nichts gesagt, wann er denn dies tun werde. Jedenfalls nicht vorher, ehe er proklamieren würde, daß nun die Zeit gekommen sei, daß das Himmelreich nicht mehr bloß nahe *(ἤγγικεν)*, sondern da sei *(ἥκει)*! Das hat aber Jesus vor seiner Auferstehung niemals getan, daß er hätte erklären lassen: Die Taufe, die ich jetzt spende und spenden lasse, ist die Taufe im Hl. Geiste! Jesus konnte dies auch nicht, ehe nicht jedermann überzeugt war von seiner eigenen Gottheit und von der Gottheit des Hl. Geistes. Tatsächlich

ist die Herabkunft des Hl. Geistes von Jesus noch beim Abschiedsmahle als das große Geschenk der Zukunft bezeichnet worden, und das Pfingstereignis wird offenbar als die erste Mitteilung des Hl. Geistes geschildert, und den Befehl zur Geistestaufe hat Jesus erst nach seiner eigenen Verherrlichung gegeben (Mt 28). Es wäre nichts anderes als eine Umkehrung aller Ordnung gewesen, wenn Jesus sein Höchstes[1]) jenen schon geschenkt hätte, die in keiner Weise darauf vorbereitet gewesen, und denen alles Verständnis gefehlt. Man erinnere sich doch an die kläglichen Vorstellungen selbst der Apostel, ehe sie sich — in später Zeit — zum vollen Glauben durchrangen, und man wird gestehen müssen, daß weder sie noch andere in jenen ersten Tagen in Judäa für die Geistestaufe reif waren.

Ja, aber hat denn nicht Jesus einem Nikodemus schon in der ersten Osterzeit von der Geburt aus Gott, von der Geburt aus Wasser und Geist gesprochen? Hat er denn nicht verkündet, diese sei die Vorbedingung, um ein Mitglied des Reiches Gottes zu werden (Jo 3, 3 ff.)? O gewiß! Aber hat denn Jesus gesagt: Jetzt ist der Moment da, wo es heißt, diese Taufe zu empfangen? In keiner Weise! Er hat nur gelehrt, daß der Jude als solcher noch lange nicht „geborenes" Mitglied des Messiasreiches sei. Dem Wahn ist er entgegengetreten — ebenso wie vorher der Täufer (Mt 3, 7—10) —, daß der Jude, wenigstens der Gerechte, der Pharisäer, als solcher ein unverlierbares Recht habe, dem Reiche Gottes anzugehören, sobald es nur kommen werde. Nach der Ansicht der pharisäischen Theologie war zwischen einem Juden vor dem Messias und einem Juden zur Zeit des Messias nur der Unterschied der Zeit: Wer zur rechten Zeit lebt, ist Vollbürger im Messiasreich, sobald er nur überhaupt Vollbürger der Synagoge war.

Diesem Wahn trat Jesus damals schon am Osterfeste mit allem Nachdruck entgegen, und er betonte immer wieder: Täuschet euch nicht! Zwischen Messiasreich und Synagoge ist ein himmelweiter Unterschied! Das Himmelreich besteht aus wahren Kindern Gottes; das Fleisch ist dessen nicht würdig und nicht fähig. Auch für den Juden gibt es kein anderes Mittel, in diesem Reiche Bürger zu werden und zu sein, als durch eine vollständige Wesenserneuerung und Wesensumwandlung, in der die Seele gottverwandt, pneumatischer Natur wird: Denn der Beschnittene ist und bleibt Fleisch, nicht mehr; das Fleisch aber, auch das des Be-

[1]) Vgl. Apg 10, 47.

schnittenen, kann das Reich Gottes nicht schauen (3, 3 ff), und darum müßt auch ihr Juden, auch ihr „gerechten" Juden von oben her geboren werden (3, 7), sonst paßt ihr nicht ins Reich Gottes.

Das aber war es, was der Pharisäer nie fassen und nie glauben konnte. Darum konnte er auch nie verstehen, daß sich auch der gerechte Jude noch einer Vorbereitung, einer Gesinnungsänderung unterziehen und eine Bußtaufe empfangen müsse. Darum hatte man dem Johannes den Glauben verweigert (Mt 3, 7 ff.), und darum verweigerte man auch Jesus den Glauben, als er für diese rein irdische Bußtaufe auch die pharisäischen Kreise Jerusalems aufzurütteln suchte, und Jesus klagte bitter dem Nikodemus gegenüber: Wenn ich euch so Irdisches, wie die Bußtaufe, verkündete und ihr mir da schon den Glauben verweigertet, weil ihr nicht zugeben wollt, daß die Aufnahme ins Messiasreich nicht ein Recht der Geburt, des jüdischen Adelstitels ist, sondern erst nach Reue und Buße und äußerer Bezeugung derselben in der Bußtaufe demütig als ein reines Gnadengeschenk Gottes — auch dem Juden gegenüber — anerkannt werden müsse —; wie werdet ihr erst gar glauben können, wenn ich euch nicht mehr die irdischen Vorbedingungen des Heils *(τὰ ἐπίγεια)*, sondern die wunderbaren, himmlischen Eigenschaften und Wirkungen der Güter des Himmelreiches *(τὰ ἐπουράνια* Jo 3, 12) verkündigen werde? Es ist mir unerfindlich, wie man glauben kann, daß in einem Zusammenhang, in welchem die messianische Taufe als eine Aufnahme in die pneumatische Natur, als ein Inempfangnehmen göttlicher Qualitäten, als ein Übergehen vom Zustand des Fleisches in den Zustand des Geistes Gottes gepriesen wird (3, 6—9), dieser so unbegreifliche und alle irdische Vorstellung übersteigende Vorgang, wie Belser meint, vom Heiland als *ἐπίγειον*, als etwas irdisch-armseliges bezeichnet worden sein könnte!

Nein, *ἐπίγειον* ist alles, was vom Täufer kommt: Denn wer von der Erde kommt, ist auch von der Erde, irdischer Art, und redet auch nur von dieser seiner Erdnatur aus (Jo 3, 31); auch seine Taufe ist daher nur etwas, das auf Erden bleibt, rein irdisch ist. Gleich der Reue und Gesinnungsumkehr ist sie etwas, das Menschenkräfte nicht übersteigt! Dagegen die Geistestaufe, die göttlicher Natur teilhaftig macht, hinsichtlich derer man Gott so zum Vater hat wie dem Leibe nach ein Menschenpaar, — diese kann Jesus unmöglich gemeint haben, als er von *ἐπίγεια* gesprochen hat.

Es ist also verfehlt zu glauben, Jesus habe damals zu Ostern seine Taufe, die er vornahm (es ist aber gar nicht ausgemacht, ob er wirklich damals auch in Jerusalem taufen ließ!), als Geistestaufe bezeichnet, durch die der Getaufte eine neue Kreatur göttlicher Art werde, und dies hätten die Juden und auch Nikodemus nicht zu fassen vermocht. Nein, Jesus lehrte nur, die Mitgliedschaft am Messiasreich falle einem nicht kraft Fleischeswillen in die Wiege, sondern sie sei ein reines Gnadengeschenk auch für den Juden, weil etwas so Erhabenes, daß es von Menschen nicht gegeben werden könne, und darum müsse jedermann sich dessen unwürdig erkennen und als Sünder bekennen, d. h. die Taufe der Buße empfangen, um jener großen Gnade als eines reinen Gnadengeschenkes (nicht aber als einer natürlichen Wiegengabe einer Adelsgeburt aus israelitischem Geblüte und eines Weibes oder auch eines Mannes Zeugungswillen) demütig teilhaftig zu werden — auf Grund des Glaubens. Und diesen Glauben verweigerte man.

Wer sich gegenwärtig hält, daß sich Jesus keineswegs damals als Messias ausrief, sondern sich auch den glaubensgeneigten Jerusalemiten nicht anvertraute (Jo 2, 23 ff.); wer sich erinnert, daß sich Jesus erst ganz spät den Aposteln im strengsten Vertrauen als Messias bekannte; wer weiß, daß noch zu Tempelweih die Pharisäer Jesus förmlich überrumpeln und durch Einkreisung zur Antwort zwingen wollten auf die Frage, ob er der Messias sei: der kann unmöglich zugeben, daß Jesus damals schon, beim ersten Osterfeste, oder doch gleich darauf eine Taufe spendete, die er „in aller Öffentlichkeit“, nicht nur vor Nikodemus, sondern vor allem Volke als messianische Geistestaufe bezeichnet, und daß er den Glauben daran gefordert habe! Das ist ja rein undenkbar! Da würde sich Jesus sofort als Messias bezeichnet haben; denn er hätte nicht wie Johannes sagen können, er taufe nur mit Wasser, sondern für ihn wäre das Dilemma unvermeidlich gewesen: „Quid ergo baptizas, si tu non es Christus“ (Jo 1, 25)? Es ist ein gutes Wort, das August Vezin für die Periode der Tätigkeit Jesu in Judäa geprägt hat[1]), wenn er von der „vormessianischen“ Wirksamkeit Jesu spricht. Nur sollte er diese nicht auf Judäa beschränken; die Evangelisten bezeugen vielmehr, daß auch der erste Teil der Wirksamkeit Jesu in Galiläa (Mt 4, 17) vollständig die Signatur der Vorbereitung an sich trägt und mit der Taufe des Johannes in nächster Parallele steht. Daraus er-

[1]) Theologische Quartalschrift XCVI (1914) 513.

klärt sich dann auch ungezwungen, daß damals die späteren Apostel wieder öfter ihrem Gewerbe nachgehen konnten: Was Jesus damals (Mt 4, 17 ff.) tat, war nichts anderes als die Wiederholung dessen, was sie in Judäa gehört hatten, nur auf anderm Schauplatz und mit Anlehnung an andere Gesetzes- und Prophetenabschnitte der Synagogenvorlesung. Das war es auch, worin die Apostel bald so tüchtig waren, daß sie diese Vorbereitungsmission auch allein versehen konnten, indem sie Jesus in die Städte und Dörfer vorausgingen, in denen er dann die spezifisch christlichen Lehren vortragen konnte (vgl. Bergpredigt). Als dann Jesus im letzten Halbjahr auch in Peräa lehren wollte, da waren nun auch 72 der übrigen Jünger lange genug an seiner Seite, um die johanneische Vorbereitungsmission daselbst zu halten: auch hier wieder sehen wir Jünger Jesu fortsetzen, was der Täufer einst begonnen hatte.

War somit die erste Tätigkeit Jesu nicht eine spezifisch messianische, sondern deren Vorbedingung, stand sie im wesentlichen auf derselben Stufe wie die Gesamttätigkeit des Täufers, so ist schon gar keine Schwierigkeit mehr zu erkennen gegen ein gleichzeitiges, auch längeres Wirken Jesu und des Johannes.

Es liegt also der Vorstellung der alten Harmonisten, daß Jesus erst nach der Täuferverhaftung „palam“, „publice“ gepredigt habe, ein richtiger Gedanke zugrunde: Jesus hat erst von dort an sein eigentliches messianisches Amt positiv auszuüben begonnen! Alles, was er bis dahin tat, war ein „Reinigen der Tenne“, eine treue Weiterführung der vorbereitenden Tätigkeit des Täufers, eine eindringliche Mahnung, Buße zu tun, um sich würdig zu machen der Aufnahme ins kommende Reich des Messias, aber nicht ein Gründen dieses Reiches, nicht ein Ausrufen dieses Reiches, nicht ein Aufnehmen in dieses Reich; es war ein vormessianisches Wirken, allerdings des Messias selbst, dessen messianisches Selbstbewußtsein uns aus gar manchem erkennbar wird, was er schon damals gesagt (Jo 1, 48—51; 2, 4. 16; Mt 4, 19) und getan hat (Jo 2, 14 ff). Aber daß er als Messias auftreten wollte, daran dachte selbst der geistig gewiß hochstehende Nikodemus nicht, der ihn in schmeichelhaft sein sollender Anrede nur als von Gott gesandten Lehrer bekannte (Jo 3, 2). Erst in Galiläa, als der Täufer seinen Lauf im Kerker zu vollenden im Begriffe war, und zwar erst in der zweiten Missionsperiode in Galiläa (Mt 4, 23; vgl. 4, 17) begann Jesus, zunächst die sittlichen und dann die Glaubens-Fundamente

seiner Kirche unter allmählicher Heranziehung auch einer neuen Hierarchie und Priesterschaft zu legen, um als Abschluß das klare Bekenntnis als Messias mit seinem Blute zu besiegeln. Wenn daher der hl. Petrus die vergangenen Zeiten überdachte, so konnte er nur sagen: „Vos scitis quod factum est verbum per universam Judaeam: incipiens enim a Galilaea — post baptismum, quod praedicavit Joannes, Jesum a Nazareth, quomodo unxit eum deus" (Apg 10, 37 ff.). Die eigentlich messianische Offenbarung begann tatsächlich in Galiläa, und zwar nach der Johannestaufe; denn was Jesus vorher tat, war mit der Johannestaufe gleichen Wesens.

So hat es Gottes Weisheit gefügt, daß, solange der Vorläufer zu wirken noch in der Lage war, ihm nicht durch den Kommenden ein Halt geboten werden mußte. Johannes durfte arbeiten, bis ihm durch Kerker und Tod, nicht aber, bis ihm durch Jesus ein Ziel gesetzt wurde. Jesus nahm auf ihn Rücksicht, das ist wahr: Er erhob keine messianischen Ansprüche, solange das Volk noch zu Johannes kommen konnte. Erst als sich die Tore des Kerkers hinter ihm schlossen, ging Jesus dahin, wo zuletzt der Herold gepredigt hatte, und erst jetzt begann der Heiland allgemach, und auch erst nach einer längeren Vorbereitungsperiode, mit den Machtansprüchen hervorzutreten: Sünden nachzulassen (Mk 2, 10), der Bräutigam (Mk 2, 19), ja des Sabbats Herr zu sein (Mk 2, 28) und wirken zu dürfen, wie und was der Vater wirkt (Jo 5); begann seine Autorität der des Moses gegenüber, ja über sie zu stellen (Bergpredigt) und ein neues Sittlichkeitsideal zu lehren und von sich zu sagen, daß in seiner Person die höchsten Erwartungen der Propheten in Erfüllung gehen (Lk 4, 21).

Ja, hätte Jesus von Anfang an so gepredigt und seine Lehre mit „den Werken des Messias" κ. ε. begleitet, wie er es von da an, als Johannes im Kerker schmachtete, immer offenbarer tat, ja dann könnte man sagen: für Jesus und Johannes war nicht zu gleicher Zeit Platz im Volke Gottes! Denn ein derart qualifiziertes Auftreten mit so deutlichen Hoheitsansprüchen Jesu mußte einerseits dem Täufer den Boden entziehen und anderseits ihm verbieten, noch Anhänger um sich zu scharen, wo schon der Bräutigam selbst zu rufen begonnen hatte: „Kommet alle zu mir, ihr Mühseligen und Beladenen, und ich will euch erquicken!" Da freilich durfte der Herold nicht mehr abseits stehen und abseits

wirken: denn von da an wäre er einer von jenen geworden, die den Menschen das Himmelreich verschließen, selbst nicht eintreten und jene, die etwa eintreten wollten, bei sich zurückhalten. Für den Messias als solchen und seinen Vorläufer als solchen war nicht Platz im selben Volke. Da gab es nur die reinliche Scheidung: „Das Gesetz bis auf Johannes Baptista; von da an wird das Evangelium verkündet" (Lk 16, 16).

Aber solange der Messias nichts war und sich als nichts gab, denn als Prediger der Buße und der Bußtaufe, genau so wie Johannes, solange konnten beide nebeneinander wirken für den gemeinsamen Zweck der Heiligung des Volkes und seiner Vorbereitung auf den großen Augenblick des Rufes zum Hochzeitsmahle. Zwei Bußprediger sind besser als einer; sie stören sich nicht; sie haben ja nicht sich selbst, sondern die Sache zum Ziele. Sobald aber einer von ihnen anfängt, sich selbst zum obersten Ziele zu machen und jene bisherige gemeinsame Sache diesem Ziele unterzuordnen, muß der Zweite abtreten und abgeben, was er hat und ist — wenn es ihm nicht der Tod oder die Kerkerhaft aus der Hand nimmt.

Johannes mußte abnehmen, das ist wahr, und von ihm selbst erkannt. Aber nicht Jesus selbst wollte es sein, der ihn klein machen sollte. Er überließ dies bittere Amt dem Antipas und seinem Schergen. Er selbst behielt sich vor, dem Großen, der klein werden mußte, die Lobrede vor seinem Ende zu halten, eine Grabrede, wie sie noch keinem Sterblichen zuteil wurde.

Freilich, Johannes fürchtete nicht den Augenblick, wann das ersehnte Wort aus Jesu Mund fallen würde; aber er hörte leider erst im Kerker „die Werke des Messias" (Mt 11, 2) und tat sofort sein Bestes, um seine ihm treuen Jünger Jesu zu übergeben. Vorher harrte er vergebens, daß ihm seine Jünger Nachricht brächten vom Beginn des spezifisch messianischen Werkes Jesu.

Hätte sich Belser nicht in die Idee verrannt, daß Jesus sofort strikte messianisch auftrat, die spezifisch messianische Taufe, und zwar mit ausdrücklicher Aufklärung über dieselbe, spendete, gleich beim ersten Osterfeste, an solche, „die ihn als Messias anerkannten und bekannten"[1], so hätte er sich nie den Weg zur Lösung der Schwierigkeit längerer gemeinsamer Wirksamkeit Jesu und Johannes' verrammelt. Es liegt sehr viel daran, daß diese unheilvolle Vorstellung gebrochen werde: denn sie ver-

---

1) BA 11.

schließt zugleich auch jede Möglichkeit der Lösung der „johanneischen Frage", des Ausgleichs zwischen dem Christus- und Geschichtsbild des vierten Evangeliums einerseits und dem der Synoptiker anderseits.

g) Das Menschenmaterial.

Einer Erwähnung bedarf vielleicht noch eine Schwierigkeit, die Belser eben erst vorgelegt hat: „Woher nahm Johannes das Menschenmaterial zum Taufen, wenn er dieses bis in den Dezember hinein fortgesetzt hätte?" Da nämlich zur Zeit der Taufe Jesu „die Hauptmasse des Volkes von ihm bereits getauft war", so mochte er „immerhin noch zwei Monate" neue Täuflinge finden; „unmöglich" aber vom Februar bis in den Dezember hinein" [1].

Woher der Täufer „das Menschenmaterial" nahm, könnten wir zunächst ruhig ihm überlassen; uns müßte es genügen, daß er es wirklich hatte, und das bezeugt uns der Evangelist Johannes in aller Form; ja er gibt uns auch Winke für die Erklärung dieser Tatsache. Nach dem Zeugnis des vierten Evangeliums wechselte der Täufer den Schauplatz: Am Jordan blieb er nicht mehr lange, wahrscheinlich nicht einmal mehr „zwei Monate"; er wich vor Jesus nach Norden aus, und hier wählte er eine Stelle, an der sich ihm ein neues Menschenmaterial bot: Galiläer und Bewohner der Dekapolis und des Reiches des Philippus. Es ist eben eine arge Täuschung, wenn man die Erfolge des Baptista bei Bethanien wider den Wortlaut der Synoptiker sofort auf ganz Palästina unterschiedslos ausdehnt; in Wahrheit beschränkte sich der Zulauf des Volkes bis zur Taufe Jesu durchwegs auf „alle Jerusalemiten und ganz Judäa und die ganze Umgebung des Jordan", und die Palästinenser Matthäus und Petrus-Markus gebrauchen „Judäa" im landesüblichen Sinn, nicht im Sinne eines römischen Beamten von ganz Palästina [2]. Wir dürfen uns daran nicht durch die Anwesenheit der späteren Apostel beim Täufer irre machen lassen! Es fiel der Bescheidenheit eines Johannes Zebedäi nicht ein, eigens zu betonen, daß Andreas und Petrus und er selbst mit seinem Bruder sowie Philippus nicht deshalb am Jordan anwesend waren, weil so gut wie alle Galiläer dahin zusammenströmten, sondern obwohl von Galiläa und Ituräa sonst fast niemand die Heimat der Jüngerschaft des Täufers zum Opfer brachte.

---

[1]) BA 13 ff. [2]) Vgl. S. 246 A. 1. Auch Lukas bezeichnet damit nur dann Großjudäa, wenn er es durch πᾶσα (6, 17; Apg 1, 8; 26, 20) oder ὅλη (7, 17; 23, 5; Apg 9, 31; 10, 37) zu erkennen gibt.

Die späteren Apostel waren auch damals schon an Heilsempfänglichkeit und Opfersinn ihren engeren Landsleuten weit voraus, und eben darum waren sie auch die ersten, die das Heil ergriffen, das ihnen Jesus nach dem Zeugnis ihres bisherigen Meisters bot. Besonders ehrende Züge verschwieg in der Regel die Bescheidenheit der Evangelisten.

Diese Tatsache, daß Mk 1, 5 und Mt 3, 5 von Judäa mit Ausschluß der übrigen Landesviertel sprechen, hat man allerdings sehr wenig beachtet — noch J. Knabenbauer[1]) spricht darüber recht zurückhaltend, in 1[2], 1, 130 f.[2]) schweigt er ganz davon. Dies mag Belser zur Entlastung dienen.

Wenn also der Täufer in Judäa mehr als ein halbes Jahr Zulauf hatte, warum nicht mindestens ebenso lange im Norden aus Galiläa, Ituräa, der Dekapolis?

II. Abschnitt.

Das Johannesevangelium unchronologisch?

1. Kapitel.

Die zerstörte Ordnung des Johannesmanuskriptes nach August Vezin.

§ 1. Die Theorie und ihre Stützen.

In seiner Evangelienharmonie „Die Freudenbotschaft unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus“ [3]) hat August Vezin den evangelischen Text in einem chronologisch losen Rahmen nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet und die Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte der Evangelien, in besonders auffallendem Maße aber im Johannesevangelium, gründlich durcheinander gerüttelt. Hier interessieren uns nicht Texte, die chronologisch farblos sind; hier beschäftigen wir uns nur mit der Aufeinanderfolge jener Abschnitte, die im vierten Evangelium entweder durch genaue Zeit- (Fest-)Angaben gut verankert sind oder doch in ihrem Nacheinander die Chronologie des Lebens Jesu wesentlich mitbestimmen. Da nun Vezin die wissenschaftliche Rechtfertigung seiner Sachgruppierung nicht in seiner Evangelienharmonie selbst gegeben hat, son-

---

1) Commentarius in quatuor s. Evangelia II[2] (Parisiis 1907) 33.
2) Parisiis 1903. 3) Freiburg i. Br. 1915.

dern in einem Aufsatz der Tübinger theologischen Quartalschrift XCVI (1914) 500 ff., so lege ich meinen Erörterungen diesen zugrunde.

Sind Vezins Argumente stichhaltig, so wird dadurch die wissenschaftliche Untersuchung der Frage nach der Amtsdauer Christi entscheidend beeinflußt, namentlich wenn wir die am Schluß vorgetragenen Lehren über die prinzipiell unchronologische Abfolge des evangelischen Textes in Rechnung ziehen, durch die sich Vezin mit fliegenden Fahnen ins Lager Leonhard Fendts begeben hat. Obwohl beide der Hauptsache nach zu einem und demselben Resultate gelangen, nämlich zur Statuierung des ungeschichtlichen Charakters der Evangelien, speziell des Johannes, so hat doch Vezin seinen Vorgänger in einem Kardinalpunkt überboten: Fendt nimmt noch das Johannesevangelium hin, wie wir es besitzen; nach Vezin aber besitzen wir den ursprünglichen Bericht des Apostels Johannes überhaupt nicht mehr so, wie er aus dessen Feder geflossen ist. Nach ihm entbehrt das Johannesevangelium nicht nur von Haus aus jeder chronologischen Struktur, sondern es ist auch jene sachliche Ordnung, die ursprünglich vorhanden war, nämlich der gedankliche Zusammenhang der einzelnen Abschnitte, in eine bedauerliche Verwirrung geraten. Zum Glück weiß sich Vezin im Besitz des Schlüssels des Rätsels, wie diese ursprüngliche Disposition des Evangeliums wiederherzustellen ist. Bevor wir also den chronologischen Charakter des vierten Evangeliums untersuchen, müssen wir zuerst diese Theorie Vezins kennen lernen und auf ihre Berechtigung prüfen. Seine Gedanken sind der Hauptsache nach folgende:

1. Jo 5, 1 ist wegen der Unbestimmtheit des dort erwähnten Festes verdächtig, stammt somit nicht vom Autor, der seiner sonstigen Gewohnheit gemäß die höchst bedeutsamen Selbstzeugnisse Jesu, die im 5. Kapitel erzählt werden, ganz gewiß zeitlich genau fixiert haben würde.

2. Jo 6, 1 entbehrt jeder Angliederung an Kapitel 5. Hätte Johannes selbst 6 an 5 angefügt, so hätte er gewohnheitsmäßig die Wanderung von Judäa nach Galiläa angegeben. Also rührt diese Abfolge von späterer Hand.

3. Jo 5 entbehrt der Einheitlichkeit der Gedanken: das im ersten Teil angeschnittene Problem der Sabbatverletzung wird in 5, 17b plötzlich fallen gelassen, und dafür in 17 ff. ein „pragmatisch verfrühtes" Thema angeschlagen, „die Diskussion über die

Gottessohnschaft". Somit sind hier zwei ursprünglich getrennte Abschnitte unrichtig verbunden worden.

4. Die zweite Hälfte von Jo 5, nämlich 17—47, muß ursprünglich hinter der ersten Hälfte von Jo 7, nämlich nach 7, 18 gestanden haben. Denn in 7, 3 ff. verlangen die Brüder Jesu, er solle doch endlich dem Sanhedrin „seine Messianität" offenbaren. Also ist solches bis dahin nicht geschehen. Nun aber tritt Jesus in 5, 17—47 mit den größten Ansprüchen vor das Sanhedrin. Demnach war dieser Abschnitt jedenfalls anfänglich nicht vor 7, 3 ff. eingefügt, sondern später.

5. Wo mag also ursprünglich 5, 17b—47 und wo 5, 2—17a ihren Platz gehabt haben? Nun, man braucht nicht weit zu gehen, um im folgenden Berichte eine Lücke, „einen Riß ohne Verzahnungen" zu finden, wo zunächst die Verse 5, 2—17a untergebracht werden könnten: In 7, 19 nämlich springt der Text ganz unmotiviert von dem vorhergehenden Thema der Lehrsendung Jesu ab: 7, 19 paßt nicht zu 7, 18. Dagegen würde 7, 19 ausgezeichnet nach 5, 2—17a passen. Also werden wir 5, 2—17a in die Lücke zwischen 7, 18 und 19 einfügen; dann schließt sich die Frage 7, 19 (Was sucht ihr mich zu töten?) sehr gut an. Es ist ja ohnehin unmöglich, daß die Episoden 5, 2—17a und 7, 19 ff. durch eine längere Zwischenzeit getrennt waren. Wäre dazwischen mehr als ein halbes Jahr verstrichen, wie dies bei der jetzigen Abfolge angenommen werden muß, so könnte Jesus nicht so ohne weiteres auf 5, 2—17a anspielen.

6. Wohin aber gehört 5, 17b—47? Das erschließen wir aus seinem Inhalt. Hier spricht Jesus vor den Synedristen mit großer Betonung von seinem Vater. Somit hat diese Rede keinen Raum vor Jo 8, 15f., wo Jesus vor ihnen nachweislich zum erstenmal vom Vater geredet hat. 5, 17b—47 stand also ursprünglich irgendwo hinter 8, 15f.

7. Es stand aber schon vor 8, 24, und da 20—24 ein Ganzes bildet, vor 8, 20. Warum? In 8, 24 spricht Jesus: „Ich sagte es euch ja, daß ihr in euren Sünden sterben werdet; denn wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben." Damit kann nur 5, 24a und 5, 40 gemeint sein, weil sich sonst vor 8, 24 nirgends ein ähnlich lautender Ausspruch findet. Die Verse 5, 24—40 dagegen decken sich recht gut mit 8, 24. Nun verlangt die Ausdrucksweise Jesu, daß beide Äußerungen rasch nacheinander fielen. Daher stand 5, 24—40 ursprünglich dicht vor 8, 20.

8. Es fallen also die beiden Hälften 5, 2—17a und 5, 17b—47 in den großen Bericht über das Laubhüttenfest, Kapitel 7—10. Und merkwürdig! Dahinein gehört Kap. 5 so notwendig, wie „das verbindende Mittelstück, der haltende Gewölbeschlußstein"; zum mindesten gibt Jo 5 mit 7—10 nur bei dieser Gruppierung „eine organische Einheit".

9. Die ursprüngliche Gestalt des Johannesevangeliums war daher folgende: Jo 1—4; daran schloß sich eng 6, 1—7, 1; daran 7, 2—18 + 5, 2—17a + 7, 19—8, 19, natürlich mit Ausnahme der Ehebrecherinepisode (7, 53—8, 11). Das 8, 19 begonnene Thema der Gottessohnschaft Jesu wird nun abgeschlossen durch 5, 17b—47 und durch 8, 20 lokal bestimmt.

10. Wie kam in den ursprünglichen schönen Gedankengang die gegenwärtige Verwirrung? Johannes hatte das Evangelium bis Kapitel 20 vollendet, aber nicht veröffentlicht. Erst der Vollstrecker seines geistigen Testaments, der Verfasser von Kapitel 21, holte dies nach, hatte aber das Unglück, daß beim Zusammenkleben der einzelnen Streifen das Blatt 5, 2—17a nicht 7, 2—18 angehängt, sondern diesem vorgesetzt wurde. Nun kündigt aber 5, 17a eine Rede Jesu an, während 7, 2 ff. eine Erzählung des Evangelisten enthält. Das fiel dem „Testamentsvollstrecker" auf, und so suchte er eine passende Rede Jesu im Nachfolgenden und fand eine solche in der 8, 19 folgenden Vaterrede 5, 17b—47. Weil in 5, 18 von einer Bedrohung Jesu durch die Juden die Rede ist und in 7, 20 Jesus klagt, daß man sein Leben bedrohe, so schien 5, 17b—47 gut vor 7, 19 ff. zu passen.

11. So war, abgesehen vom ohnehin unechten Vers 5, 1, das Kapitel 5 fertig, stand jedoch sehr unpassend nach 6, 1—7, 1. In den auf Kapitel 5 folgenden Versen 7, 2 ff. wird vorher eine Anwesenheit Jesu in Galiläa vorausgesetzt: Von einer solchen war in 7, 1, nicht aber in 5 die Rede. Die Szene des Kapitels 5 fand ja in Jerusalem statt. Dem konnte leicht abgeholfen werden, indem man Kapitel 5 vor 6 rückte. Allerdings brauchte man jetzt für den Anfang vor 5 eine Reise nach Jerusalem: Da sie fehlte, machte man eine solche Notiz wie 5, 1 am Rand, die dann gleich in den ersten Abschriften in den Text genommen wurde. Et sic factum est totum.

§ 2. Kritik.

Man muß es dem Verfasser lassen, daß er seine Sache nicht übel gemacht hat. Er präsentiert uns mit seiner Rekonstruktion des johanneischen Originals ein ganz erträgliches Bild vom Leben Jesu. Die Frage ist jetzt nur, ob er ein Recht hat, so zu verfahren und ob seine Argumente tragkräftig genug sind, um eine solche radikale Umordnung zu legitimieren. Da zeigt sich aber leider eine gewaltige Inkongruenz zwischen den „Beweisen“ und den daraus gezogenen Schlüssen: Die Beweise bestehen durchwegs in Mutmaßungen oder in Zweifeln an der Richtigkeit dieser oder jener Textstellung; im Schlußverfahren aber wird aus einem „es scheint“, „durfte“ ... aus einem Verdacht — ein zweifelloses Faktum.

ad 1. Ἑορτή in 5, 1 steht ohne Bestimmung und in den meisten Zeugen ohne Artikel. Aber von Soden wäre nicht abgeneigt, ἡ als original anzuerkennen. Unmöglich wenigstens ist es nicht! Dann aber ist ἡ ἑορτή für Johannes eindeutig bestimmt und daher über jeden Verdacht erhaben. Angenommen aber, ἑορτή stehe wirklich total bestimmungslos: ist es denn gar so undenkbar, daß der Evangelist, 70 Jahre nach den Ereignissen, halb und halb im Zweifel war, welches Fest es war, an dem die höchst bedeutsame Diskussion 5, 17 ff. stattgefunden hat? Es besteht nämlich im Inhalt der Rede gar keine Beziehung zu den Eigentümlichkeiten irgend eines der jüdischen Feste, und die Heilungsgeschichte selbst entbehrt ebenfalls jedes Anhaltspunktes, der dem Gedächtnis eine Stütze sein konnte. Wenn also auch Johannes an sich gewiß eine genauere Zeitangabe hätte geben wollen, — mangels genügender Gewißheit mußte er es bei dem bestimmungslosen ἑορτή bewenden lassen. Hätte gar Belser recht mit seiner Behauptung, ἑορτή sei gleich asartha (Pfingsten), dann fällt ebenfalls jedes Bedenken weg. Auch der von Kath. Emmerich angedeutete Weg wäre denkbar: Wenn wirklich 5, 14 ff. („Darnach fand ihn Jesus im Tempel ...“) nicht mehr an demselben Feste vorfiel wie 5, 2 ff., sondern an irgend einem späteren, so war es fast besser, in 5, 1 kein bestimmtes Fest zu nennen, damit nicht durch die Erwähnung des neuen Festes 5, 14 das innerlich eng zusammengehörige Kapitel auseinandergerissen wurde. Abgesehen also von allen übrigen Lösungsversuchen genügen die obigen vollauf, um zu sehen, daß es ein ungeschminkter Willkürakt ist, wegen der angeblichen Un-

bestimmtheit des Ausdruckes den textkritisch in keiner Weise verdächtigen Vers zu streichen. Wäre ein solches Vorgehen wissenschaftlich, dann würde jede gesicherte Texterklärung zur wissenschaftlichen Unmöglichkeit.

ad 2. Der Vers 10, 22 hat nach rückwärts nicht die leiseste „örtliche Verknüpfung". Trotzdem ist es evident, daß Jesus zwischen Laubhütten und Tempelweihe außerhalb Jerusalems gelehrt hat. Ist also der Mangel an örtlicher Verkettung überhaupt ein Verdachtsgrund gegen die Echtheit, so müßte mit noch viel größerem Rechte 10, 22 ff. von dem vorhergehenden Bericht losgerissen werden als Kapitel 6 von Kapitel 5. Denn während 10, 22 für die Zwischenereignisse jeder Andeutung ermangelt, erwähnt 6, 1 f. nicht nur eine Abreise und Ortsveränderung gegenüber dem Kapitel 5 *(ἀπῆλθεν)*, sondern deutet auch eine ziemlich hervorragende Tätigkeit an, die zwischen 5 und 6 vorgefallen sein muß *(ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολὺς ὅτι ἑώρων* [fortwährend!] *τὰ σημεῖα, ἃ ἐποίει* [beständig!] *ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων)*. Nur wenn man willkürlich 6, 2 außer acht läßt, könnte man mit einigem Schein einer Berechtigung darüber klagen, daß eine Überleitung von Kapitel 5 fehlt. Sicher aber wäre eine Verschiebung von 7, 2—10, 21 und 10, 22 ff. weit leichter zu begründen als der Mangel an „Verzahnungen" von 6, 1. Einen zwingenden Grund aber für die beabsichtigte Umstellung vermochte V. nicht zu erbringen, auch nicht in der Argumentation des Punktes drei.

ad 3. Das 5. Kapitel entbehrt nicht in höherem Grade der Einheitlichkeit als beispielshalber Kapitel 4. Dort „springt" Jesus — bei annähernd gleich oberflächlicher Lektüre, wie sie Vezin in Kapitel 5 verrät — ganz plötzlich von dem eingeschlagenen Thema (des lebenspendenden Wassers) „ab" und sagt unvermittelt: „Hole deinen Mann hierher" (4, 16)! Darnach schlägt er ein Thema an, das gegenüber dem Weibe auch ebenso „pragmatisch verfrüht" war, wie das Gottessohnschaftsproblem (5, 17 ff.) den Synedristen gegenüber: die Anbetung Gottes in spiritu et veritate (4, 24). War nicht auch das Thema von der Geburt aus Gott in der Geistestaufe (3, 3 ff.) so recht „verfrüht", da doch Jesus damals eine messianische Taufe noch nie spendete, wie Vezin gesteht?

Sehen wir dann etwa Kapitel 6 ein wenig an! Die Leute fragen Jesum: „Rabbi, wann kamst Du hierher?" Der Heiland aber beginnt von etwas ganz anderem zu reden (25. 26 f.)! Die Juden nehmen Anstoß daran, daß er sich als vom Himmel

gekommene Speise bezeichnet (41 f.); Jesus aber kümmert sich garnicht um diese Schwierigkeit, sondern redet von der Notwendigkeit der Gnade zum Glauben, und dann wiederholt er einfach seine früheren Behauptungen (43 ff.). Wenn man nach Vezins Rezept vorgehen wollte, könnte man an all diesen Stellen „Risse ohne Verzahnungen" konstatieren. Daß in Wahrheit überall ein sehr schöner gedanklicher Zusammenhang besteht, würde daran nichts ändern; denn auch die beiden Hälften von Kapitel 5 verbindet ein leicht ersichtlicher Zusammenhang: Die Souveränität, die Jesus dem Sabbatgesetz gegenüber durch die Tat mit erkennbarer Absichtlichkeit in Anspruch nimmt (5, 1—16), verteidigt er durch die prinzipielle Berechtigung dazu auf Grund seiner Sohneswürde (5, 17), löst aber selbstredend damit sofort den entrüsteten Widerspruch der Gegner aus, der bis zum Mordbeschluß führt (5, 18), sodaß sich Jesus notgedrungen dazu verstehen muß, seine hohen Ansprüche auch gehörig zu beweisen (5, 19 ff.). Nur Voreingenommenheit kann es leugnen, daß 5, 19 ff. durch 5, 17 und dieses durch 5, 1—16 mindestens ebenso zwingend begründet ist, wie 4, 16 ff. durch 4, 15 und wie 6, 26 ff. durch 6, 25 und dieses durch 6, 22.

Wenn Jesus geflissentlich ohne jede Not den Sabbat verletzt — denn zum mindesten das Herumtragen des Bettes (5, 9 f.) war durch keine Not entschuldigt —, so kann er das nicht mehr wie sonst (Mk 2, 23 ff.) durch Epikie entschuldigen; sondern da gibt es nur mehr den Appell an seine Erhabenheit über das Gesetz auf Grund der Gleichberechtigung des Sohnes mit dem Vater — nur den Sohn trifft nicht das Sklavenreglement (der Thora) —, und ist einmal dieses ausgesprochen (5, 17), dann ist eine Erörterung im Sinne von 5, 19 ff. unvermeidlich. Eine derartig nicht nur motivierte, sondern geradezu unentbehrlich gewordene Diskussion „pragmatisch verfrüht" zu nennen, ist nur ein Beweis, daß man sich eben einen ganz verfehlten Pragmatismus konstruiert hat, der von dem des Evangelisten himmelweit verschieden ist.

ad 4. Nehmen wir vorerst einmal wirklich an, im Sinne der Brüder Jesu hätte dieser 7, 2 ff. dem Sanhedrin „seine Messianität" offenbaren sollen. Was hätten diese wohl für eine derartige Offenbarung gemeint? Sicher nicht eine solche, bei der schließlich wieder niemand bestimmt hätte angeben können, als wen sich Jesus eigentlich bezeichnen wolle; nicht eine implicita, in Rätselreden verhüllte, sondern eine solche, daß alles gesagt hätte: Ecce, nunc palam loqueris (16, 29). So, wie sich's die Gegner am

Tempelweihfest wünschen: Si tu es Christus, dic nobis palam (10, 24)!

Eine solche aber war nicht etwa nur am „Feste“ (5, 1) vor dem zweiten johanneischen Pascha (6, 4) noch nicht erfolgt; eine solche war selbst am Laubhüttenfeste (7 ff.) noch ausständig, und sogar zu Tempelweih war nicht zu hoffen, daß Jesus freiwillig eine derartige Proklamation seiner Messianität vollziehen werde; eben darum wollte man ihn ja dazu zwingen, indem man ihn umstellte und clara pacta forderte.

Wenn also 10, 24 möglich ist nach 5, 17 ff., dann ohne Zweifel auch 7, 2 ff.!

Wollte man jedoch kleinlich sein, so könnte man sehr wohl darauf hinweisen, daß in den Forderungen der Brüder streng genommen nur das Ansinnen enthalten war, die großen Wunder der galiläischen Tätigkeit nach Judäa zu verlegen, um sich so durch solche Wundertaten der Welt zu offenbaren; von einer Messiasproklamation ist — ausdrücklich — keine Rede! Diese wäre wohl nach Ansicht der Brüder von selbst herbeigeführt worden, wenn nur die Wunder vorerst ihre Sache getan haben würden. Nun aber hat Jesus schon lange vorher, gleich beim ersten Pascha, staunenswerte Wunder gewirkt direkt in Jerusalem unter den Augen des Sanhedrins (3, 2 f.; 4, 45)! Also müßte nach Vezins Methode 7, 2 ff. schon vor Kapitel 3 eingereiht werden. So zeigt sich klar, daß Vezin einem Trugschluß erlegen ist. Er übersieht, daß die Brüder auch dann, wenn Jesus schon längst in Jerusalem Wunder gewirkt und hohe Ansprüche erhoben hatte, ihn vor Laubhütten auffordern konnten, doch endlich vor die große Welt zu treten, wenn Jesus in der letzten Zeit mehrmals Gelegenheiten hatte vorübergehen lassen, nach Jerusalem zu ziehen, und nun abermals keine Miene machte, den Winkel, in den er sich zurückgezogen, zu verlassen und wieder vor der großen Welt zu erscheinen.

ad 5. Jo 7, 18. 19 klafft nach V. wieder einmal eine Lücke: ein plötzlicher Gedankensprung von einem Thema zu einem andern! Wir haben schon gesehen, was von solchen vermeintlichen Lücken zu halten ist, und wie sie im ganzen Johannesevangelium verstreut zu finden wären. Gerade hier aber zeigt sich sehr gut, daß beide Verse, 18 und 19, genau ineinanderpassen wie zwei Bruchflächen eines Steines. Das Staunen der Jerusalemiten über sein Wissen, das in direktem Gegensatz stand zum Mangel jeglicher Vorbildung

(7, 15), benutzt Jesus geschickt als Beweis der Wahrheit seiner Sendung, aber auch der Gerechtigkeit seines Lebens. Dies letztere hat Vezin übersehen trotz der Worte: *καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν* (7, 18), und darum versteht er auch nicht, wie denn auf einmal die Verteidigungsrede 7, 19 ff. wegen jener Sabbatverletzung (5, 9 ff.) hierher in die Diskussion der Lehrsendung Jesu kommt!

Würde Vezin etwas mehr acht gegeben haben, so hätte er sehr leicht erkennen können, daß Jesus nicht bloß seine göttliche Sendung, sondern auch die Korrektheit seiner Handlungsweise überhaupt (7, 18) und jener Sabbatverletzung insbesondere (7, 19 ff.) aus der Tatsache beweisen will, daß er demütig alles Lob ob seines großen Wissens (7, 15) von sich abwendet und alle Ehre Gott gibt. Sein Gedankengang ist folgender:

Ihr staunt über meine Gelehrsamkeit? Sie ist nicht mein Verdienst. Nicht durch Talent und Studium, sondern nur durch Offenbarung Gottes besitze ich sie. Ich selbst kann wahrlich nichts dafür (7, 16). Daß sie wirklich rein göttlichen Ursprungs ist, davon kann sich jeder überzeugen, der sich dazu entschließen könnte, Gottes Willen unter allen Umständen zu erfüllen (7, 17) und somit meine Lehre demütig anzunehmen, weil sie eben von Gott ist. Daß sie aber wirklich von Gott ist, dafür gibt es einen stringenten Beweis: Ein Mensch, der nicht infolge ausdrücklicher Berufung von seiten Gottes, sondern aus eigenem Antrieb als Prophet auftritt, der würde dies nicht tun, wenn er nicht beispiellos ehrsüchtig wäre und gerne Großes gelten möchte auf der Welt (7, 18[a]); wer aber demütig alle Ehre von sich abwehrt und gesteht, daß er nur durch Gottes Gnade ist, was er ist — so wie ihr an mir stets gesehen habt — der ist sicher kein Lügner, wenn er als Prophet auftritt (7, 18[b]), und somit ist es auch schon klar, daß er kein Sünder und Gotteslästerer und Sabbatschänder sein kann, sondern daß seine Handlungsweise so zu beurteilen ist, wie er sie erklärt. Wenn ich also gesagt habe, daß ich das Recht besitze alles zu tun, was ich den Vater tun sehe (5, 17), und daß ich doch sicher nicht gegen des Vaters Willen Wunder wirken kann, daß ich aber alles tun darf, was der Vater tut (5, 19), weil ja der Vater den Sohn lieb hat und ihm daher alle seine Werke zu wissen macht, und zwar noch viel größere als ihr bisher an mir gesehen habt (5, 20), wenn ich mir die Macht zusprach, Tote zu erwecken und das Gericht zu halten (5, 21 ff.): so kann das alles nicht Lüge (7, 18[b]) und meine Handlungsweise mit dem geheilten

Kranken nicht Sünde gewesen sein (7, 18[c])! Ihr übertretet doch auch konsequent das mosaische Gesetz (7 19), [scl. indem ihr seit Abraham her die Beschneidung am achten Tage vornehmt, auch wenn es ein Sabbat sein sollte (7, 22 ff.)] mit welchem Recht sucht ihr mich also zu töten (7, 20)!

Dem Volke kam dieser Vorwurf ganz unvorbereitet; es dachte nicht mehr sofort an jene Ereignisse (5, 15 ff.) und wußte vielleicht auch nie so recht, daß damals die Synedristen förmlich den Tod Jesu beschlossen und seither alle Mittel ergriffen hatten, um gegen ihn eine Handhabe auf todeswürdige Anklagen wegen Gesetzesübertretungen zu bekommen. Darum riefen die Leute voll Unwillen: Was fällt dir ein? Dich narrt wohl der Teufel mit Verfolgungsideen? Niemand denkt daran, dich zu töten! (7, 20). Daher hilft Jesus ihrem Gedächtnis etwas nach und sagt ihnen: Das eine Werk hat euer Befremden erregt (7, 21), und doch tut ihr dasselbe, was ich tat! Mir könnt ihr es nicht verzeihen, daß ich mit jener Heilung nicht noch einen Tag wartete und den Sabbat vorübergehen ließ, und euch fällt es — mit Recht — gar nicht ein, mit der Beschneidung noch um einen Tag zu warten, auch wenn Sabbat ist (7, 22. 23). Seid doch nicht so parteiisch und leget doch mir nicht so übel aus, was ihr selbst konsequent für erlaubt haltet (7, 24)!

Wenn man also den Vers 7, 18 ganz liest und das sehr wichtige Verbindungsglied *καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν* nicht willkürlich streicht, so ist 7, 18. 19 von einem plötzlichen Abspringen Jesu von einem Thema zum andern in keiner Weise die Rede, sondern eine harmonische Fortentwicklung des Gedankengangs offenkundig. Daß aber 5, 2—17[a] recht wohl hierher passen würde, ist ganz selbstverständlich und unvermeidlich, denn es bildet den geschichtlichen Untergrund für die ganze folgende Rede; wäre 5, 2—17 nicht vorgefallen, so hätte Jesus keinen Grund gehabt, die Verteidigung 7, 19—24 zu halten.

Aber das ist's ja, wogegen sich Vezin wendet! Es muß, meint er, 5, 2 ff. noch in frischer Erinnerung, also nicht allzu lang geschehen gewesen sein.

Vor allem ist zu konstatieren, daß eben dem Volke jene Ereignisse n i c h t m e h r in frischer Erinnerung waren: das „quis te quaerit interficere" (7, 20) sagt es klar genug! Darum sieht sich ja auch Jesus veranlaßt, deutlicher zu sprechen und zu sagen: „mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato" (7, 23)? Es ist durchaus möglich, daß er noch deutlicher geworden

ist, während der Evangelist wegen der Nähe von Kap. 5 darüber hinweggehen konnte. Daß übrigens nicht alle ein so schlechtes Gedächtnis hatten wie das Volk, ersehen wir aus 7, 25.

ad 6. Wenn es sicher wäre, daß Jesus vor 8, 15 die Frage seiner Gottessohnschaft nie angeschnitten haben kann, dann wäre für 5, 17 ff. allerdings vor 8, 20 kein Platz. Denn angelegentlicher als in 5, 17 ff. konnte dieses Thema kaum besprochen werden. Allein die genannte Voraussetzung ist ganz frei erfunden.

Vor allem ist 5, 17 ff. nicht die einzige Stelle, an der in Jerusalem vor 8, 15 vom Vater die Rede war: Gleich zu Beginn des ersten Zusammenstoßes mit den Synedristen sprach Jesus das kühne Wort vom Vater. Mit dem Rufe „Machet das Haus meines Vaters nicht zum Kaufhaus“ säuberte er den Tempel Gottes (2, 16). Was damals zwischen Jesus und den Synedristen gesprochen wurde, wußten aber diese noch bei der Gerichtsverhandlung vor Kaiphas und in der Kreuzigungsstunde (Jo 2, 19 — Mt 26, 61; 27, 40). Man wird daher kaum sagen dürfen, jenes noch viel weitreichendere Wort Jesu vom Hause seines Vaters wäre ein halbes Jahr vorher vollständig vergessen gewesen. Dann fällt aber auch schon das ganze Kartenhaus, das Vezin über 8, 15 aufbaut, in sich zusammen.

Vezin findet es bemerkenswert, daß in 7, 14 ff. nicht auch vom Vater geredet wird, somit scheine der Sohnschaftsanspruch noch gar nicht erhoben worden zu sein.

Wenn man aber bedenkt, daß in den auf 8, 20 folgenden Disputen mit den Synedristen dieses Thema durch längere Abschnitte hindurch nicht im geringsten berührt wird (8, 21—24; 9, 39—41; 10, 1—13), obwohl diese Reden in derselben Zeit oder sehr früh darnach vorfielen, wie der Vater-Disput nach der Reihung Vezins, so ist es denn doch sonderbar, wenn man nach einem vor Jahresfrist vorgefallenen Disput über die Gottessohnschaft (Jo 5) am Laubhüttenfest jedes noch so natürlich aus der Situation erwachsende andere Thema ausschließen wollte. Die Dinge, über welche in 7, 14 ff. verhandelt wird, hatten alle ihren ganz konkreten Anlaß und bedingten ein Hereinzerren der Gottessohnschaft in keiner Weise.

Der Kardinalpunkt der Argumentation ist jedoch die Behauptung, aus der Frage der Synedristen 8, 19: „Wo hast du denn deinen Vater?“ folge, daß ihnen „die Berufung auf den Vater etwas Neues gewesen sein müsse“. Ist dieser Schluß wirklich einwandfrei? Ganz und gar nicht!

In 5, 17 ff. waren die Synedristen, augenscheinlich auf eine so glänzende Rechtfertigung Jesu und so wuchtige Gegenangriffe von seiner Seite nicht gefaßt, gar nicht mehr zu Worte gekommen; es ging ihnen wohl damals wie später so manchmal, daß sie für den Augenblick nichts mehr zu erwidern wußten. Durften sie nun deshalb die Sohnschaftsansprüche Jesu überhaupt nicht mehr für ihre Zwecke ausnutzen, weil es ihnen damals nicht gelungen war? Mußten sie auch das nächstemal, als ihnen Jesus mit der Wiederholung seiner Ansprüche abermals eine gewünschte Gelegenheit dazu bot, sich diese entgehen lassen?

Man darf nicht vergessen, daß die Gegenfrage der Synedristen „Wo hast du denn deinen Vater?“ eine fein angelegte Falle war, sehr geeignet, Jesus „in einer Rede zu fangen“, ja so schlau, daß man recht geneigt sein wird, sie nicht als Ergebnis eines momentanen Einfalls, sondern eines wohlüberlegten Planes zu erkennen, wofür uns auch in den letzten Tagen Jesu mehrere interessante Beispiele vorliegen. Wäre Jesus auf jene Frage eingegangen, so hätte er entweder mit dem Zimmermann Josef von Nazareth eine recht klägliche Figur gemacht; oder aber er hätte mit einer deutlichen Aussprache seiner Gottessohnschaft den Synedristen den so sehr ersehnten Anlaß gegeben, ihn vor allem Volke als Frevler zu entlarven und mit frommer Entrüstung zu rufen: „Wir haben ein Gesetz und nach diesem Gesetze muß er sterben, weil er sich zum Sohne Gottes macht“.

Jo 8, 19 ist eine raffinierte Falle, und wenn Vezin darin den Beweis erblickt, daß den Synedristen der Hinweis auf den Vater etwas völlig Neues war, so sehe ich darin mit mindestens gleichem Recht ein Wort, das die Feinde schon seit langem bereithielten, wobei sie sozusagen nach einer Gelegenheit begierig waren, wo sie endlich diese Waffe gegen Jesus gebrauchen konnten.

Vezins Verfahren ist übrigens durch seine eigenen Ausführungen der Stempel der Willkür aufgeprägt: Vorher hat er aus dem Hinweis auf 5, 2 ff., der in 7, 19 ff. liegt, den Schluß gezogen: 5, 2 ff. muß unmittelbar vor 7, 19 gestanden haben, d e n n s o n s t h ä t t e m a n l ä n g s t j e n e n V o r f a l l v e r g e s s e n. Hier aber heißt es anders: Jo 5, 17 ff. kann der Frage 7, 19 nicht vorausgegangen sein, d e n n s o n s t h ä t t e m a n j e n e S o h n s c h a f t s a n s p r ü c h e n o c h w i s s e n m ü s s e n und sich nicht geben dürfen, als wäre das etwas ganz Neues. Man sieht jedenfalls daraus, wieviel dergleichen Beweisführungen überhaupt wert sind. Jene Sabbat-

verletzung (5, 2 ff.) war sicher ein Ereignis, das leicht im Gedächtnis haften blieb, umsomehr, als man seither gespannt auf eine Gelegenheit paßte, Jesus zu töten (vgl. 7, 1 ff.).

Angenommen aber, das Wort vom Vater (8, 18) sei den Synedristen wirklich „befremdlich" gewesen, so folgt daraus noch immer nicht, daß Jesus vorher nie vom Vater gesprochen habe. Denn mit gleichem Rechte dürften wir schließen, daß Jesus auch vor dem letzten Abendmahle in Gegenwart seiner Jünger noch nie vom Vater gesprochen habe. Auch die Apostel reden nämlich dort noch so, als wäre ihnen das Wort vom Vater ganz „befremdlich" erschienen. „Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns" (Jo 14, 8) ist ein Wort, das würdig der Frage an die Seite gestellt werden kann: „Wo ist denn dein Vater". 8, 19 ist sogar im Kontext viel besser begründet als 14, 8! Denn wenn Jesus 8, 17. 18 „den Vater" neben sich als zweiten Zeugen anführt, so ist es zwar sehr feindselig und verschlagen, aber ganz logisch, wenn die Synedristen fordern: Nun, so bringe ihn doch her deinen Vater, damit er Zeugnis geben kann! Eine solche Forderung konnte ihre Bosheit auch dann erheben, wenn er schon einmal an den Vater appelliert, aber ihn nicht vorgeführt hatte.

Vor Vezin findet endlich auch die Antwort Jesu auf diesen Einwand der Synedristen keine Gnade. Die Worte „Wenn ihr mich kennen würdet, würdet ihr auch den Vater kennen" (8, 19), seien „eine Antwort, die keine Antwort ist". Nun, in 14, 9 sagt Jesus genau dasselbe: „Philippus, wer mich sieht, der sieht auch den Vater". Ist das also auch eine Antwort, „die keine Antwort ist"? Vezin zeigt durch diese Bemerkung nur, daß er den Juden in die Falle gegangen wäre, wenn er meint, Jesus habe nicht so ausweichend antworten dürfen. So ungeschickt war aber Christus nicht. Wollte der Heiland die Versuchung der Synedristen zu einer deutlichen Aussage über den Vater zu schanden machen, so mußte er eine Antwort geben, „die keine ist", nämlich für den keine ist, der ihm übel will, für jeden aber, der guten Willens ist, genug sagt.

Eben darum ist dieses Wort Jesu noch lange nicht „zweck- und ergebnislos". Es erfüllt vielmehr einen doppelten Zweck: den Feinden entwindet es eine gefährliche Waffe, jenen aber, die es wie ein Johannes gläubig aufnahmen und es später im Lichte des Hl. Geistes betrachteten, ist es einer der markantesten Sätze, in denen Jesus seine göttliche Würde zum Ausdruck brachte. Für

die Perfidie der Synedristen hätte übrigens Jesus ganz gleich „zweck- und ergebnislos“ gesprochen, ob er die Apologie 5, 17 ff. vor Jahresfrist oder unmittelbar nach 8, 19 hielt. Das Ergebnis war in beiden Fällen der vollendete Unglaube seiner Gegner.

Zu allem Überfluß schließt sich gerade 5, 17 an 8, 19 sehr schlecht an: Auf die Frage „Wo ist dein Vater“ kann doch Jesus unmöglich antworten: „Mein Vater wirkt bis zur Stunde und auch ich wirke!“ Vezin hat das so gut gefühlt, daß er in seiner „Freudenbotschaft“ sowohl wie in seiner Erklärung in der Theologischen Quartalschrift diese Antwort Jesu notgedrungen (aber im Grunde recht notdürftig) aufputzt, damit halbwegs ein Sinn zum Vorschein kommt. An ersterer Stelle (S. 81) ergänzt er also: „Mein Vater wirkt immerdar (!) [liebevoll im Weltall] und [also] wirke auch ich.“ An letzterer Stelle variiert er etwas anders, aber nicht glücklicher: „Mein Vater ist unablässig wirkendes Leben und dieses wirkende Leben bin auch ich!“ — Wohl auch eine Antwort, die keine Antwort ist?

Ich wette alles gegen nichts: Stünde in unseren Texten tatsächlich 5, 17[b]ff. nach 8, 19, so würde Vezin bestimmt hier „einen Riß ohne Verzahnung“ konstatieren — und man könnte nichts dagegen sagen. Wenn man übrigens die Textabfolge in der Evangelienharmonie Vezins mit seinen Konstruktionen in der Theologischen Quartalschrift vergleicht, so besteht zwischen beiden nur eine sehr unzureichende Parallele. Erstere ist derart verworren, daß Vezin in der späteren Abhandlung gar nicht den Versuch macht, sie zu rechtfertigen.

ad 7. Höchst unglücklich ist die Begründung der Einreihung von 5, 17 ff. vor 8, 20 ff.: Für 8, 24 soll sich nirgends vorher ein ähnlich lautender Ausspruch finden, auf den Jesus sich hier beruft, als in 5, 24[a] und 5, 40! Vezin muß da wohl den unmittelbar vor 8, 24 gefallenen Ausspruch 8, 21 ganz übersehen haben. Denn 8, 24 ist die fast wörtliche Wiederholung dieses Verses (21):

8, 21 Ego vado et quaeretis me et in peccato vestro moriemini.
8, 24 Dixi ergo vobis, quia moriemini in peccatis vestris.

Es hat also Vezin das Gefühl nicht getäuscht, daß sich Jesus in 8, 24 nur auf ein eben erst gefallenes Wort zurückbeziehen könne!

ad 8—9. Nachdem alle Beweisgründe als unwirksam erkannt wurden, durch die Vezin seine Textumstellungen zu motivieren suchte, verschlägt es schon nichts mehr, ob seine Neuordnung

einen erträglichen Sinn gibt oder nicht. Zugestanden, Vezins Textfolge ergäbe einen recht hübschen Pragmatismus, so folgt daraus nur, daß Johannes, falls er mit Preisgabe der geschichtlichen Anordnung nach rein sachlichen Gesichtspunkten anordnen wollte, Vezins Disposition hätte anwenden können; es folgt aber durchaus nicht, daß Johannes wirklich pragmatisch und nicht chronologisch erzählen mußte. Ob er erstere oder letztere Disposition wählte, war ganz seine Sache, und wir haben aus seiner uns vorliegenden Erzählungsweise einfach zu ermitteln, wie er es gemacht hat, nicht aber zu dekretieren, wie er es hätte machen können und sollen, um eine uns genehme Stoffverteilung zu erzielen. Gegen diese grundlegende Erklärungsregel hat Vezin arg genug verstoßen! Den offen zutage liegenden chronologischen Aufbau, die bisher fast zu allgemein zugestandene Hintansetzung eines sachlichen Auf- und Ausbaues des vierten Evangeliums hat er ignoriert und geleugnet und ist so in ein derartig kleinliches Nörgeln an dem seit jeher von der Kirche und allen großen Kirchenlehrern, Exegeten und Theologen hochverehrten heiligen Texte verfallen, daß es in ein förmliches Besserwissenwollen dem Hagiographen gegenüber ausgeartet ist.

Es ist aber auch dann, wenn man das Johannesevangelium als nach einem großzügigen Pragmatismus aufgebaut betrachten will, nicht notwendig, daß Jo 5 inmitten von Jo 7—10 seine Stellung haben muß. Angenommen — was übrigens etwas viel verlangt ist! — die Kapitel 5 samt 7—10 müßten „eine organische Einheit geben“, muß dann Kapitel 5 gerade nur der „Gewölbeschlußstein“, „das verbindende Mittelstück“ sein? Wäre es gar so verfehlt, wenn es Johannes lieber als Fundament verwenden wollte? Mich dünkt sogar, dies letztere wäre der sachlichen Bedeutung eines Großteils von Kap. 5 angemessener. So wie „die Reden des Tempelweihfestes“ „den Epilog geben zu den Ereignissen des Laubhüttenfestes“, so darf doch wohl Jo 5, sagen wir, den Prolog dazu bilden? Gereicht doch eine solche Disposition dem Verfasser sicherlich mehr zur Ehre, wenn er es versteht, unter Beibehaltung des chronologischen Momentes sein Ziel zu erreichen, anstatt die vielen wertvollen Winke, die in seiner Chronologie für das Leben Jesu verstreut sind, wertlos zu machen.

Vezins antichronologischer Pragmatismus ist jedenfalls viel ärmlicher als unseres Evangelisten absichtlich zur Schau getragene chronologische Eigenschaft der Sachgruppierung. Er setzt zu-

dem stillschweigend voraus, daß das tatsächliche Leben Jesu jedes vernünftigen, sachlich-organischen Aufbaues entbehre; denn sonst könnte er nicht aus seinem vorausgesetzten Pragmatismus des Johannesevangeliums schließen, daß man diesem gemäß eine chronologisch halbwegs erträgliche Abfolge nicht annehmen dürfe und daß demnach Jo 6 recht wohl vom letzten Pascha verstanden werden könne.

ad 10—11. Nicht viel glücklicher als Vezins Rekonstruktionsversuch der ursprünglichen Disposition des Johannesevangeliums ist seine Erklärung, wie denn eine solche Verwirrung im Evangelium einreißen konnte. Da die gegenwärtige Abfolge durch alle Textzeugen läuft, so muß die Zertrümmerung der originalen Anlage im ursprünglichen Manuskripte selbst erfolgt sein; natürlich nicht durch den Verfasser, sondern von seinem „Testamentsvollstrecker“, dessen Existenz aber gar nicht einmal erwiesen ist.

Es ist eine rein aus der Luft gegriffene Annahme, daß Johannes sein Werk, auf dessen apologetischen Wert er doch so großes Gewicht legte (20, 31), in seiner Lade verstauben lassen wollte, anstatt es denen zu überliefern, für die er es mit dem ausgesprochenen Zweck verfaßt hatte, „ut credatis, quia Jesus est Christus, filius dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine eius“. Es ist undenkbar, daß derjenige, der in einem Alter von mehr als 90 Jahren dem Tode entgegensah, es seinen Lesern, die er ins Auge gefaßt und deren aktuelle Bedürfnisse er überall sorgfältig berücksichtigt hatte, vorbehalten wollte, obwohl er überzeugt war, daß sie dadurch in ihrem Glauben befestigt und eben damit des ewigen Lebens teilhaftig werden würden.

Es ist ebenso undenkbar, daß Johannes sein Buch in losen, unverklebten Papyrusblättern liegen lassen konnte. Er war doch kein moderner Schriftsteller, der für Setzer schrieb!

Es ist ferner unvereinbar mit dem vorgeblichen Verfasser von Jo 21, daß er der wirklichen Abfolge der Ereignisse so ratlos gegenübergestanden wäre, wie es Vezin von ihm notgedrungen annehmen muß. Der mit dem Leben Jesu wohlvertraute Autor von Jo 21 sollte so ganz und gar unfähig gewesen sein, in den in Verwirrung geratenen Blätterwald eine halbwegs erträgliche Ordnung zu bringen? Hat er nicht bemerkt, daß Jo 5, 2 ff. nach 4, 54 gar nicht paßt? Oder hat er vielleicht selbst 5, 1 hinzugefügt? Dann hat er einfach gefälscht und die ganze „geographische“ Disposition auf den Kopf gestellt.

Eine Schwierigkeit hat Vezin vollständig übersehen: Wenn ursprünglich Jo 7, 1 ff. vor Jo 5, 2 ff. gereiht war, dann ist es unverständlich, wie Johannes in 7, 1 sagen konnte: „Jesus wollte nicht nach Judäa gehen, weil ihn die Juden töten wollten.“ Nirgends vorher in 1—4 und 6 lesen wir von einem Versuch der Judäer, Jesus zu töten. Ohne 5, 16—18 ist 7, 1 unmotiviert! Dasselbe gilt von 7, 6—8. Denn auch hier setzt Jesus einen tödlichen Haß der „Welt“ gegen ihn als bereits wirksam voraus. Es kann daher kein Zweifel sein, daß Jo 7, 1 ff. das 5. Kapitel sachlich und geschichtlich voraussetzt und daß unser jetziger Evangelientext viel besser begründet ist als Vezins Vorschlag.

Der erste Teil der Arbeit Vezins ist ohne Zweifel verunglückt. Für die Zwecke der Einjahrstheorie reicht zudem seine Rekonstruktion des johanneischen Originals nicht aus. Jo 2, Jo 6 und Jo 12 garantieren uns drei Osterfeste, also zum mindesten zwei Jahre, auch wenn ursprünglich zwischen Jo 2 und 6 kein Fest erwähnt war, von Jo 4, 35 gar nicht zu reden! Vezin geht daher einen starken Schritt vorwärts und leugnet ebenso wie Fendt den chronologischen Charakter des Johannes- und wohl auch gleich diesem die chronologische Verwendbarkeit der Synoptiker. Ich wende mich also nunmehr zur Besprechung der prinzipiellen Frage der chronologischen Ordnung des Johannesevangeliums und der Evangelien überhaupt.

---

2. Kapitel.

Der prinzipiell unchronologische Charakter des Johannesmanuskriptes nach August Vezin.

Es wäre an und für sich verlockend, diesen zweiten Teil der Hypothese August Vezins im Verein mit der Theorie jener zu besprechen, die, obschon von etwas verschiedenem Standpunkte ausgehend, dennoch im wesentlichen zu demselben Ergebnisse kommen, zur Unbrauchbarkeit der Johanneserzählung für chronologische Bestimmungen. Unter diesen muß ich aus leicht begreiflichen Gründen jene Gelehrten ganz beiseite lassen, die die Echtheit des vierten Evangeliums leugnen. Hier kommen nur in Betracht Aug. Vezin und Leonh. Fendt. Um jedem von ihnen gerecht zu werden, ist es unvermeidlich, jeden eigens zu hören und eigens zu widerlegen,

wobei man nur beachten möge, daß Argumente, die bei der Kritik eines dieser Beiden schon besprochen wurden, beim folgenden als im vorweg erledigt angenommen werden.

Aug. Vezin geht anerkannterweise in seiner Argumentation vom vierten Evangelium selbst aus. Ein Überblick über den Erzählungsstoff desselben führt ihn zur Erkenntnis, daß derselbe geographisch und in einem gewissen Grade auch sachlich gruppiert ist[1]); demnach dürfe man nicht auch noch eine chronologische Reihung statuieren. Dieser Syllogismus ist so merkwürdig, daß wir ihn etwas eingehender prüfen müssen.

Ist tatsächlich das vierte Evangelium geographisch geordnet? Wenn Vezin bei Markus eine solche Disposition statuieren würde, möchte ich es eher begreifen. Dieser unterscheidet wirklich drei Schauplätze der Amtstätigkeit Jesu: Galiläa (1, 14—7, 23), Ituräa-Dekapolis (7, 24—9, 29 bzw. 9, 50), Peräa (10, 1 ff.). Trotzdem wird es niemand einfallen zu behaupten, Markus disponiere seinen Stoff nach geographischen Gesichtspunkten, und schon darum sei eine chronologische Abfolge bei ihm nicht anzunehmen. Wie aber jemand sagen kann, Johannes ordne geographisch, das ist — auch bei Zugrundelegung der Vezinschen Textumstellung — doch kaum verständlich! Schon das erste Kanawunder (2, 1—11) ist ein Protest gegen diese Auffassung; es müßte nach dem ganzen judäischen Aufenthalt stehen, statt vor demselben. Denn Kana liegt in Galiläa! Es ist daher falsch, daß Johannes zuerst die von den Synoptikern übergangenen Ereignisse aus Judäa berichtet.

Gehen wir dann hinweg über die an zweiter Stelle folgende samaritanische Tätigkeit (4, 1 ff.), so ist schon die nächste galiläische Periode nur herstellbar unter Annahme der Umstellung von Jo 5 und 6. Wir haben gesehen, wie schlimm es damit steht. Die folgenden Begebenheiten führen uns aber wiederum nach Judäa, nämlich nach Jerusalem und dessen nächster Umgebung, nicht aber nach Peräa: Alles, was von 7, 2 an erzählt wird, geht in Jerusalem und die Auferweckung des Lazarus am Ölberg vor sich. Was sonst noch berichtet wird, nämlich 10, 40—42, ist für den Zweck und somit für die Anlage des Johannesevangeliums ohne Belang, und 11, 1—16 ist nur notwendige Einleitung für den eigentlichen Kern der Lazarusepisode, und dieser Hauptteil fällt nach Judäa. Dasselbe gilt wieder von 11, 54 ff. Wie kann doch jemand

1) A. a. O. 513 ff.

meinen, Johannes erzähle zuerst die vorübergehenden Ereignisse in Judäa; dann die in Samaria; dann die aus Galiläa; endlich die aus Peräa?

Angenommen aber, Johannes disponiere wirklich geographisch, so würde gerade dies eher dafür als dagegen sprechen, daß er im großen und ganzen zugleich auch chronologisch ordne. Denn es ist doch höchst unwahrscheinlich, daß Jesus heute in Judäa, morgen in Galiläa, übermorgen in Jerusalem und Judäa gewirkt hat, um sofort wieder nach Galiläa zurückzukehren, dann einige Orte Peräas besuchte, um gleich darauf ein Eck Galiläas oder der Dekapolis zu durcheilen! Ein so unvernünftiges, planloses Hin- und Her-Reisen ist doch ausgeschlossen. Die Wirksamkeit des Herrn in den einzelnen Ländern erfolgte vielmehr ganz offenbar in längeren Perioden nacheinander, nicht aber in kleinen Stückchen durcheinander.

Hat also tatsächlich Johannes nach den Schauplätzen des Lebens Jesu geordnet, dann hat er auch im großen ganzen chronologisch geordnet, und der Schluß Vezins, daß mit Konstatierung der geographischen Disposition „der lästige Zwang" wegfällt, Jo 6 zwischen Jo 4 und Jo 7 einzureihen (S. 513 f.), ist, besonders angesichts der vielen Zeitangaben und *μετὰ ταῦτα* des Johannes, rein unverzeihlich.

Doch Vezin hat auch noch eine andere Disposition des vierten Evangeliums gefunden: eine logische, einen allerdings weitmaschigen Pragmatismus. Und dieser fordert nach ihm notwendig den Ausschluß chronologischer Rücksichten. So behauptet er z. B. zuversichtlich: „Pragmatische Überlegungen verbieten geradezu, die Jo 6 erzählten Begebenheiten zeitlich mit den Jo 4 und 7 berichteten verkettet zu denken" (S. 514). Was sind nun das für katastrophale pragmatische Überlegungen?

1. Vezin erkennt, daß Jo 4 und 6 inhaltlich verwandt sind: sie handeln vom Trank (Jo 4) und von der Speise (Jo 6) des ewigen Lebens. Ganz richtig! Daraus folgert aber Vezin ohne weiteres: „Offenbar liegt hier eine logisch bestimmte Anknüpfung zeitlich getrennter Ereignisse vor" (S. 514). Wer sagt denn aber dem Gelehrten, daß zeitlich zusammengehörige Ereignisse keine „logischen Anknüpfungspunkte" aufweisen dürfen? Ist es nicht höchst wahrscheinlich, daß Jesus der realen zeitlichen Abfolge seines Wirkens auch einen gewissen logischen Sinn, eine sachliche Verwandtschaft aufdrücken wollte? War nicht schon die Rücksicht

auf die geistige Fortbildung seiner Jünger für Jesus Grund genug, dafür zu sorgen, daß sich ihre Eindrücke und Erfahrungen in einer gewissen pädagogischen Methode ablösten und aneinander reihten? Haben wir etwa keine Beweise dafür? Ist nicht die „logischbestimmte Verknüpfung" der drei Episoden des 6. Kapitels im vierten Evangelium von allen anerkannt? Dennoch ist es zweifellos, daß alle drei Ereignisse (Brotvermehrung, Seewandeln, Brotrede) zeitlich in einem Zuge aufeinanderfolgten. Warum sollte also zwischen Jo 4 und 6 nicht auch, trotz oder richtiger, eben wegen ihrer inhaltlichen Beziehung, eine gewisse zeitliche Zusammengehörigkeit wenigstens in weiterem Sinne gewesen sein? Mindestens die Möglichkeit muß zugegeben werden. Darum ist es ganz offenbar falsch, zu behaupten, pragmatische Erwägungen „verbieten" die Annahme einer chronologischen Abfolge.

Soviel unter Voraussetzung der Text-Umstellung Vezins! Nun ist es aber eine eigentümliche Ironie des Schicksals, daß nach der Disposition des Johannesevangeliums selbst tatsächlich Jo 4 und 6 zeitlich sich keineswegs nahestehen: Jo 4 im Februar, Jo 5 an einem folgenden Fest, Jo 6 demnach zu Ostern des nächsten Jahres. Wenn sich also Vezin an der Verknüpfung von Jo 4 und 6 stößt, so möge er eben darin einen Wink erkennen, daß er mit Unrecht die vorhandene Ordnung des Johannes gestört hat — und alles ist in schönster Ruhe. Aber zuerst einen Zusammenhang mit Gewalt fabrizieren und dann aus dem aufgezwungenen Texte wider Johannes argumentieren, ist zu viel des Guten.

Es sei hier versucht, Vezin zu erinnern, welch eine schöne Harmonie der Gedanken er mit seinem willkürlichen Umtausch der Kapitel Jo 4, 5 und 6 zerstört hat. In Jo 4 verheißt der Heiland allen, die an ihn glauben, einen Born des ewigen Lebens (4, 14). Was kein irdisches Wasser zu wirken vermag, das will Jesus den Seinen zusichern. In Kapitel 5 verleiht der Heiland einem Mann, der lange vergeblich von einem wunderbaren Wasser Rettung gehofft, die Gesundheit mit einem Worte; ja nicht genug, er nimmt das Recht in Anspruch, dem Vater gleich jedem, dem er will, das Leben, aber nicht nur das zeitliche (5, 21), sondern auch das ewige Leben zu spenden (5, 24). Denn er besitzt gleich dem Vater das Leben in sich selbst (5, 26) und einst wird er dieses ewige Leben den Guten geben, wenn sie durch ihn auferstehen in resurrectionem vitae (5, 29). Das Mittel aber, das dieses Leben jedem Glaubenden zuwendet, offenbart uns Jesus in jenem

Ereigniskomplex des 6. Kapitels: Es ist die hl. Eucharistie, wie dies Jesus mit eindringlicher Beredsamkeit unter Einsatz seiner Ehr- und Wahrhaftigkeit ausführt.

Warum reißt Vezin Jo 5 aus diesem wunderschönen Gedankenaufbau los? Vielleicht um sagen zu können, daß zwischen Jo 4 und 6 chronologisch etwas fehlt? Er lasse den Text, wie er ist, und er hat dann beides: 1. eine sehr feine pragmatische Verknüpfung und 2. eine zeitliche Trennung bei der unveränderten Möglichkeit dem Verfasser zu glauben, wenn er versichert, daß 4, 5 und 6 zeitlich zwar teilweise weit auseinanderliegen, aber doch so, wie sie erzählt sind, aufeinanderfolgten (5, 1 *μετὰ ταῦτα* u. z. nach einer nennenswerten Wirksamkeit in Galiläa 4, 43—54; 6, 1 *μετὰ ταῦτα* — im nächsten Jahre vgl. 6, 4!).

Während Vezin in seiner Argumentation gegen die von ihm selbst konstruierte Ordnung von Jo 4—6 vorauszusetzen scheint, daß „logisch“, „pragmatisch“ im Leben Jesu alles auf den Kopf gestellt war, verfährt er in seiner Bestreitung der ursprünglichen Aufeinanderfolge von Jo 6 und 7 gerade umgekehrt: Der gedankliche Zusammenhang zwischen 6 und 7 erscheint ihm nicht logisch genug. Beide Kapitel können nach ihm unmöglich den wirklichen Verlauf des Lebens Jesu festhalten. Denn wenn Jesus eben erst (Jo 6) in Galiläa den Großteil der Jünger verloren hatte, so wäre es direkt gegen den politischen Ehrgeiz der Brüder Jesu gewesen, den soeben schiffbrüchig Gewordenen nun sofort zur Entrollung des „messianischen Banners“ in Jerusalem zu verleiten (7, 2 ff.). Eine ungünstigere Zeit hätte man sich nicht aussuchen können!

Aber auch hier begeht Vezin denselben Fehler wie hinsichtlich Jo 4—6: Wenn er den Text belassen möchte, wie wir ihn überkommen haben, wäre nicht die geringste Schwierigkeit! Fand jenes „Debacle“ schon vor einem halben Jahre, vor Ostern 6, 4 statt, so konnten die Brüder Jesu sehr wohl im Angesicht von Laubhütten (7, 2) finden, daß es schade sei um die großen Wunder, die er an den „Galiläern“ verschwende, die trotz allem an ihm irregeworden (Jo 6), während er in Judäa Jünger habe, die gewiß verdienten, seine Großtaten zu schauen. Man muß nur nicht vergessen, daß zwischen Jo 6 und Laubhütten ein Lehrwandel Jesu im Norden vor sich gegangen ist (Jo 7, 1), von dessen großen Wundern uns die Synoptiker etliche Beispiele (zweite Brotvermehrung; Heilung des taubstummen Kretins; des Blinden etc.) erhalten haben. Angesichts dieser ist es sehr verständ-

lich, wenn die Brüder Jesu fanden, daß denn doch das obskure Galiläa nicht der rechte Platz sei für so glanzvolle Wunder eines Mannes, der um die Anerkennung der Welt ringt. Wenn man in Westgaliläa vor einem halben Jahre an Jesus irre geworden war, so konnten in Nordostgaliläa („Galiläa“ in weiterem Sinne verstanden), im Gebiet des Philippus und der „Zehnstädte“, die Aussichten sich wiederum so glänzend gestaltet haben, daß für eine entsprechende Begleitung eines sich offenbarenden Messias Volksmassen genug zur Verfügung standen — man denke nur an die 4000 der zweiten Brotvermehrung!

Mich dünkt sogar, Jo 7, 2ff. weise recht deutlich auf 6, 66 zurück und setze diesen Abfall eines Großteils der Galiläer geradezu voraus: Wenn die Brüder Jesu sagen, er möchte doch dafür sorgen, daß seine „Jünger“ (in Judäa) seine Wunder sehen (7, 3), so wird dies erst so recht verständlich, wenn der in Galiläa noch vorhandene Rest der anfänglichen Jünger mit der Anhängerschaft in Judäa damals keinen Vergleich mehr aushielt[1].

Sämtliche Argumente Vezins sind somit hinfällig. Zumeist ist das Gegenteil seiner Annahmen viel natürlicher und wahrscheinlicher, und eine Berechtigung, nunmehr Jo 6, 4 kühn als Leidenspascha zu fassen, ist nicht im entferntesten vorhanden, auch dann nicht, wenn Vezin tatsächlich das Kunststück zuwege brächte, Mk 7, 24—9, 50 und Parallelen („die Zeit von der ersten Brotvermehrung bis zum Aufbruch zum Leidenspascha“) in drei Wochen unterzubringen. Hier sehe ich nun vorerst noch davon ab, welch ein sonderbares Unterfangen es ist, sich auf innerlich ganz wertlose und höchst zweifelhafte Tüfteleien am Texte zu versteifen, und dafür die klaren, unzweideutigen Beweise der chronologischen Abfolge der Johannesberichte vollständig zu ignorieren, als gäbe es nirgends im Texte ein *μετὰ ταῦτα* und nur zeitlose Partikeln wie *καί* und *δέ*!

---

[1]) Belsers Ansicht, in 6, 66 handle es sich um Judäer, ist trotz der neuesten Ausführungen (Theol. Quartalschrift XCVII [1915] 33f.) falsch.

3. Kapitel.

Der prinzipiell unchronologische Charakter des Johannesevangeliums auf Grund des Pragmatismus der Synoptiker (L. Fendt).

§ 1. Darstellung und Beweisgründe dieser Theorie.

Schlimmer als um Vezins Argumentation steht es von Anfang an um die Beweisführung Fendts [1]). Als gäbe es kein „johanneisches Problem"; als hätte uns die Kritik nicht bis zum Überdruß bewiesen, daß das vierte Evangelium ganz anderer Art sei wie die Synoptiker, schließt Fendt mit beneidenswerter Zuversicht aus dem unchronologischen Charakter dieser auf den antichronologischen Pragmatismus des Johannes.

Nachdem er mit Geschick und Umsicht gezeigt, daß unter Voraussetzung einer chronologischen Auffassung der Evangelien eine zwei-, wenn nicht dreijährige Amtsdauer Christi notwendig zugestanden werden muß, kommt er durch seine „Untersuchung des Wertes des chronologischen Prinzips in der Komposition der Evangelien" [2]) zu dem Ergebnis: „Wir haben keine Ursache, die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu auf mehrere Jahre auszudehnen", da für die Entwicklung des Lebensdramas Jesu ein Jahr vollständig genüge. Denn „ein Jahr ist eine lange Zeit, und wenn der Haß auf Schritt und Tritt das Leben zu ertöten sucht, wird sie noch länger" [3]). Die Evangelien aber nötigen uns nicht, eine überflüssig lange Zeit für das Leben Jesu vorauszusetzen, da sie in keiner Weise chronologisch geordnet sind und wir daher ein Recht haben, Ereignisse, die sie bedeutend später erzählen, als solche anzusehen, die geschichtlich viel früher vorgefallen sind, als man nach ihrem Standort im Evangelium vermuten würde. So verbinden z. B. die Synoptiker anerkanntermaßen oft sehr weit auseinanderliegende Reden und Ereignisse wegen ihrer inhaltlichen Verwandtschaft unmittelbar miteinander. Somit „haben wir bei der Herstellung des tatsächlichen Nacheinander der evangelischen Ereignisse, hinsichtlich der Synoptiker wenigstens, die Möglichkeit, sehr zerstreute Punkte nebeneinander zu rücken. Wir dürfen also ohne Zweifel das in Lk 6, 1 vorausgesetzte Pascha-

---

[1]) Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, München 1906.
[2]) Ebd. 129 ff. [3]) Ebd. 144 f.

fest als das erste Paschafest des öffentlichen Lebens Jesu betrachten" [1]) und hinsichtlich der „Tempelsteuer im Monate Adar (Mt 17,25) hindert jetzt nichts, jenen Adar, wenn man will, für den ersten Adar des öffentlichen Lebens Jesu zu halten", woraus die Frage der Steuerbeamten doppelt leicht verständlich wird [2]).

Diese Grundsätze in der Beurteilung der Synoptiker glaubt nun Fendt ohne weiteres auch — mit geringer Einschränkung — auf das vierte Evangelium übertragen zu dürfen. Einen Anhaltspunkt dafür bietet ihm die Erwägung, daß bei Annahme des chronologischen Charakters des Johannes Jesus acht bis neun Monate in Judäa gewirkt hätte und doch der Evangelist dafür nur ganz wenige Worte habe, obwohl es eine ausgemachte Sache sei, daß derselbe das judäische Wirken Jesu mit ganz besonderer Aufmerksamkeit berücksichtigt. „Es ist, psychologisch betrachtet, ein Rätsel, daß Johannes seinen Lieblingsgegenstand fallen läßt", obwohl er doch „hier den reichsten Stoff gefunden haben würde" [3]). Somit kann jener Bericht von der Rückreise Jesu über Samaria vier Monate vor der Ernte nicht am historisch richtigen Platze stehen und das Evangelium nicht chronologisch geordnet sein.

Das Ergebnis dieses einen Falles findet seine Bestätigung im ganzen Charakter des vierten Evangeliums. Johannes wollte keineswegs eigentlich Chronologie treiben, sondern lediglich eine wohlabgerundete, einheitliche Darstellung des Lebens Jesu, „ein Ganzes" bieten. Als Gesichtspunkt, nach welchem seine Erzählungen angereiht sind, ist zwar nicht erweisbar, „das allmähliche Anwachsen des Hasses gegen Jesus darzustellen", vielmehr sind die Berichte so geordnet, „daß der Leser ersehen konnte, wie die Intriguen und Schikanen der Juden den Heiland umschwärmten, bis sie ihn ans Kreuz gebracht hatten" oder doch wenigstens, „wie die offiziellen jüdischen Kreise sich gegen den Herrn benahmen" [4]); eine andere Absicht in der Verkettung der Berichte lasse sich nicht erweisen. — Jedenfalls ist soviel gewiß: die chronologischen Hilfslinien bei Johannes sind an sich nicht so beherrschend, daß man sagen könnte, das vierte Evangelium sei nur auf die zeitliche Abfolge aufgebaut. Man denke nur an das *μετὰ ταῦτα*, das nicht sehr straff anmutet. Auch daß er 5, 1 ein Fest einfachhin als Grund für Jesu Kommen nach Jerusalem anführt, ohne dessen Namen zu

1) Ebd. 136. 2) Ebd. 137. 3) Ebd. 129 f. 4) Ebd. 138 f.

gebrauchen, weist die chronologische Betrachtung stark in die Schranken[1]).

Eine Stütze für diese Auffassung findet Fendt neben der Analogie der „synoptischen Schreibart“ auch in der Art, wie Johannes seine Erzählungen in lauter abgerundeten, scharf ausgeschnittenen Bildern darbietet, die voneinander stets durch bestimmte Zeit- und Ortsangaben „isoliert werden“, weshalb diese Einzelbilder um so leichter in ihrer gegenseitigen Lagerung verschoben werden können, als der Stoff selbst es wohl manchmal ratsam erscheinen lassen mochte, die geschichtliche Abfolge derselben zu vertauschen[2]).

Dies vorausgesetzt, ist es nunmehr gar nicht ausgemacht, daß die Worte 3, 22 von einer Reise aus Jerusalem, nämlich vom Osterfeste 2, 23 ff., zu verstehen sind. Da man nämlich aus den Synoptikern weiß, daß die Haupttätigkeit Jesu in Galiläa stattfand und Johannes ebenfalls in 6, 1 eine Rückkehr nach Galiläa als selbstverständlich voraussetzt, so dürfen wir auch dieses Kommen Jesu nach Judäa (3, 22) als aus Galiläa erfolgt betrachten. Diese Rückkehr aus dem Norden muß aber dann nicht notwendig als sehr frühzeitig erfolgt gedacht werden, sondern es kann auf einen relativ langen Aufenthalt in Galiläa eine verhältnismäßig sehr knappe Tätigkeit in Judäa (3, 22 ff.) gefolgt sein und doch am Ende derselben, bei der Rückreise durch Samaria, schon der Winter eingetreten gewesen sein. Ja auch diese Wanderung von Süd nach Nord (Jo 4) muß nicht notwendig jene sein, die sich unmittelbar an die Tauftätigkeit in Judäa anschloß, sowie auch die freudige Aufnahme Jesu in Galiläa (4, 45) nicht sofort nach dem Aufenthalt in Sychar geschehen sein muß, sondern ein Empfang gewesen sein kann, „der möglicherweise gleich nach dem ersten Pascha stattfand“, wie der Hinweis auf die Wunder „am Feste“ andeutet.

Auch das ist durchaus denkbar, daß das Fest Jo 5, 1 sehr bald nach Ostern 2, 23 vorfiel und daß es teilweise den Ereignissen des 3. u. 4. Kapitels vorausging. Denn das *μετὰ ταῦτα* 5, 1 scheint nur zu verlangen, daß es nach jenem Osterfeste vorfiel. Es ist nämlich diese Anknüpfung bei Johannes in einem sehr verblaßten Sinn gebraucht. Denn es verschwindet gerade dort, wo der Evangelist anfängt, genaue Zeitangaben zu bieten, es fordert überhaupt nicht so notwendig, wie ein *μετὰ δὲ ταῦτα*, eine zeitliche Abfolge und da es stets dort auftritt, wo Johannes plötzlich den Schauplatz der Erzählung wechselt (3, 22; 5, 1; 6, 1; 7, 1), so scheint es

[1]) Ebd. 139. [2]) Ebd. 143.

keinen anderen Sinn zu haben als etwa der Satz: „Verlassen wir diesen Schauplatz und wenden wir uns zu einem andern“ [1])! Daß es Johannes bei seinem *μετὰ ταῦτα* „absolut nicht um eine Angabe des Zeitpunktes zu tun ist“, sieht man schon aus 6, 1 ff., wo das *ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα* nachhinkt und anderen Zwecken dient. Daher dürfen wir ohne weiters annehmen, daß dieses Ereignis, die Brotvermehrung, nicht am historisch richtigen Ort steht und schon vor dem ersten Osterfest stattgefunden hat; 7, 1 ff. wird lediglich wegen der Identität des Schauplatzes — Galiläa — unmittelbar darangehängt. Damit fallen aber alle Beweise für eine mehrjährige Lehrtätigkeit Jesu in sich zusammen, und es wäre unklug, unnötige Zeiträume zu postulieren.

§ 2. Kritik.

Schon der Ausgangspunkt der Ausführungen Fendts, der unchronologische Charakter der Synoptiker, bedarf einer sehr vorsichtigen Beurteilung. Es ist ja zweifellos, daß Matthäus, anfänglich auch Markus und teilweise selbst Lukas vielfach nicht chronologisch, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten gruppieren; aber daraus folgt noch lange nicht, daß sie alle Chronologie auf den Kopf stellen! Es ist unverkennbar, daß wenigstens die großen Umrisse des Lebens Jesu von jedem der drei Evangelisten, auch Matthäus nicht ausgenommen, treu beibehalten wurden. Ganz abgesehen von der Kindheits- und Jugendgeschichte Jesu ist es gewiß, daß die Hauptetappen der evangelischen Berichterstattung sich mit denen des geschichtlichen Lebenslaufes Christi decken. Es ist doch klar, daß die von Matthäus vorangestellte vormessianische Periode (Mt 4, 12—22) der eigentlich „evangelischen“ (*κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* . . . Mt 4, 23) wirklich voransging, nicht nachfolgte! Es ist ferner durch die Sache selbst geboten, daß im Leben Jesu nicht die Zustimmung und begeisterte Aufnahme die festgewurzelte Opposition, sondern diese jene ablöste; daß demnach im großen Ganzen die Berichte des Markus vom 1. Kapitel denen des 2. Kapitels geschichtlich vorausgingen. Es ist klar, daß, in einem und demselben Wirkungsgebiete wenigstens, die schüchternen Versuche von Gegenreden der Pharisäer (Mk 2, 1 ff.) den wilden Ausbrüchen blutrünstigen Hasses (vgl. Mk 3, 6. 21. 22) vorausgingen, nicht aber umgekehrt. Es ist selbstverständlich, daß tatsächlich,

---

[1]) Ebd. 141 f.

so wie es die Evangelisten darstellen, die gefährlichsten und wirkungsvollsten Waffen der Gegner (Zeichenforderung, Teufelsbündnis) nicht zu den ersten, sondern zu den letzten Kämpfen gebraucht wurden, weil man doch nicht zu Plänkeleien zurückkehrt, wenn man mit großem Kaliber begonnen hatte. Es ist sichergestellt, daß die Periode der Parabelrede, wieder in Übereinstimmung mit ihrer Stellung in den Evangelien, erst einem fortgeschritteneren Abschnitte des Lebens Jesu angehörte, aber doch wiederum nicht dem letzten.

Es ist sicher, daß die Einführung der Jünger in das Geheimnis des leidenden, sterbenden, auferstehenden Messias (Mt 16, 21 ff.) der Einführung in den Glauben an die Messianität nicht vorausging, sondern nachfolgte, daß somit die zweite Hälfte des Mt-Mk und dementsprechend das Hauptmassiv der Lukaserzählung auch geschichtlich den 16 ersten Kapiteln des Matthäus im wesentlichen nachfolgten.

Es ist ferner gewiß, daß erst in die letzte Periode des Lebens Jesu (dum complerentur dies assumptionis eius Lk 9, 51) jene wiederholten Versuche Jesu fielen, in Jerusalem durchzudringen, und daß daher der Reisebericht des Lukas konform der Darstellung des Johannes den allerletzten Festzeiten Jesu angehört.

Es wäre daher eine arge Täuschung, wenn Fendt zu meinen scheint, man dürfe bei den Synoptikern alles kunterbunt durcheinander rütteln, um so einen Bericht zu erhalten, wie man ihn zu einem „Leben Jesu im Galopp" braucht. So wahr es ist, daß die Anknüpfungsgründe einzelner Erzählungen häufig sachlicher Natur sind, so verhängnisvoll wäre es, wenn man auch die großen Grundlinien verwischen wollte, die uns die Evangelisten bieten, und dies umsomehr, wenn man kritiklos über die an geschichtlichen Angaben bettelarmen Synoptiker hinaus diese Methode auf das Johannesevangelium übertragen möchte, das von chronologischen Notizen strotzt, und zwar systematisch damit durchsetzt ist.

Sogar wenn Jo 6 einem synoptischen Evangelium angehören würde, wäre es geradezu ungeheuerlich, wollte man, wie es Fendt tatsächlich versucht, diese Erzählung in den allerersten Anfang des Lebens Jesu vorrücken. Dagegen protestiert schon mit Macht die außergewöhnlich deutliche Selbstoffenbarung Jesu als des vom Himmel gekommenen Gottessohnes in der eucharistischen Rede und der Zusammenbruch seiner Jüngerschaft, die doch unmöglich vor der Bildung eines großen, deklarierten Anhängerkreises

im engsten Sinne des Wortes erfolgt sein kann: Ein Massenabfall setzt einen Massenerfolg voraus, nicht umgekehrt. Schon aus diesem einen Beispiel ersieht man, wie verzweifelt es um ein System steht, das zu solchen Unmöglichkeiten greifen muß!

Fendt übersieht noch einen anderen wesentlichen Faktor in der Beurteilung der evangelischen Berichte. Die Umstellungen, welche die Synoptiker vorgenommen haben, sind samt und sonders sachlich sehr gut motiviert, und ein halbwegs umsichtiger Leser ist eben deshalb sehr wohl in der Lage, solche Umkehrungen der geschichtlichen Abfolge, wenn nicht mit Sicherheit zu konstatieren, so doch mit großer, offen liegender Wahrscheinlichkeit zu vermuten.

Ganz anders bei Johannes! Man würde vergebens nach einem sachlichen Grunde forschen, warum er jene Begebenheiten, welche angeblich geschichtlich getrennt vorgefallen sind, in dieser Weise nebeneinander gestellt und aller geschichtlichen Ordnung entkleidet haben sollte. Es ist bis heute noch niemand gelungen, im vierten Evangelium einen streng pragmatischen Aufbau nachzuweisen. Man kann zwar in allen Erzählungen die Haupt- und vielfach auch die Nebentendenz des Evangelisten aufzeigen, und zwar mühelos; aber eine Steigerung, ein stufenweise systematisches Aufwärtsführen vom Kleinen zu dem hochgesteckten Ziel läßt sich nicht erkennen. Die Hauptthese des Werkes, die Gottheit und das göttliche Selbstbekenntnis Christi, findet schon im Gespräch mit Nikodemus, ersteres im Zeugnis des Täufers, beides am Jakobsbrunnen, einen so präzisen Ausdruck, daß dies eigentlich nur in der Freundesoffenbarung an die Abendmahlsjünger eine Steigerung erfährt. Auch die Nebenthese, die lebenspendende Kraft Christi, ist schon in der Nikodemusepisode, im Täuferzeugnis, sehr exakt und klassisch in der Bethesdarede zur Geltung gebracht, so daß die Selbstoffenbarungen Jesu am Laubhüttenfest diesbezüglich eher Rekapitulationen und Bestätigungen als Weiterungen genannt zu werden verdienen. Die liberale Kritik hat ja bekanntlich aus diesem schon zur Erstlingszeit vollständig fertigen Messias- und Gottheitsbewußtsein Jesu einen Hauptangriffspunkt in der johanneischen Frage gemacht und damit unsere Beobachtung bestätigt. Fendt ist denn auch ehrlich genug zu gestehen, daß man den Pragmatismus des Johannes nicht in einer Darstellung der Steigerung des jüdischen Hasses und eines Auswachsens der Feindschaft erblicken dürfe, sondern nur in der Absicht des Verfassers

zu zeigen, wie sich die Juden gegen Jesus benahmen. Er bedenkt aber nicht, daß eine so unbestimmte, so ziemlich in einem Niveau sich haltende Richtlinie überhaupt nicht mehr geeignet ist, auf die Aneinanderreihung des Stoffes irgend welchen Einfluß zu üben. Ob Johannes die Begebenheiten des fünften oder die des sechsten Kapitels zuerst erzählen soll, das verschlägt für einen solchen Zweck schlechthin gar nichts. Denn jede dieser Erzählungen zeigt, daß die Judäer Jesum auf Schritt und Tritt bekämpften.

Eine solche Absicht kann bestimmend sein für die Auswahl des Stoffes, ist aber in keiner Weise imstande, einen vernünftigen Verfasser zu zwingen, die wirkliche Abfolge der Ereignisse umzustürzen, namentlich, wenn er den Anschein erwecken will, geschichtliches Interesse zu befolgen.

Es ist daher ganz verfehlt, wenn die Synoptiker mit ihrer teilweisen, vorsichtigen und wohlbegründeten Umstellung des geschichtlichen Verlaufes als Analogiebeweis für die schriftstellerische Komposition des Johannesevangeliums angerufen werden: sie hatten für ihre Inversionen allen, Johannes dafür gar keinen Grund.

Die Sache steht für Fendt und Vezin und alle gleichgesinnten um so schlimmer, als Johannes in jeder Weise anzeigt, daß er die wirkliche Zeitabfolge beibehalten hat. Daran ändert der Umstand nichts, daß der Evangelist in scharf ausgeprägter Weise eine Tendenz verfolgt. Denn wenn diese auch keineswegs in erster Linie darin besteht, das feindliche Verhalten der Judäer zu zeichnen, sondern zweifellos darin, zu zeigen, daß Jesus nie weniger als Messias im Sinne des lebenspendenden Gottessohnes sein wollte, so liegt es doch auf der Hand, daß diese Tendenz ebensowenig wie jene Nebenrücksicht auf das Verhalten der Judäer den Verfasser zur Preisgabe oder gar zum Umsturz jeglicher zeitlicher Ordnung zu zwingen imstande war. Es wäre nämlich ein Irrtum zu glauben, daß es dem Verfasser darum zu tun sein mußte aufzuzeigen, wie dieser Anspruch Jesu erst nach kleinen Anfängen, langsam, mit steigender Deutlichkeit zum Durchbruch kam. Nein, es war für Johannes gerade umgekehrt wertvoll, wenn er zeigen konnte, daß Jesus auf die Sohneswürde und die lebenspendende Macht schon am Beginn seines Auftretens klare, wenn auch nicht immer allen sofort einleuchtende Ansprüche erhoben hat. Es war ferner für Johannes von hohem Werte, wenn er beweisen konnte, daß auch der Täufer 1. nie einen andern Messias

verkündet hat als einen, der die Sünde der Welt hinwegnimmt und den Hl. Geist spendet, weil er Gottes Sohn, von oben und über alle ist; und daß 2. der Täufer auch hinsichtlich der Personsbestimmung des Messias vom ersten Begegnen mit Jesus an bis zur letzten Aussprache über ihn mit gleicher Bestimmtheit für Christus Zeugnis abgelegt hat.

Es war endlich von höchster Wichtigkeit für Johannes zu beweisen, daß auch die Apostel in Jesus nie etwas anderes gesehen haben als den Messias, daß sie ferner diese ihre Überzeugung sofort auch ihm gegenüber ausgesprochen und nie eine Abwehr, sondern eine unverkennbare Billigung gefunden haben.

Dem Versuche der Gegner gegenüber, den Glauben an Jesu Gottheit und Messianität erst als ein Resultat der späteren Glaubensentwicklung der Jünger und deren Schüler zu bezichtigen, war Johannes mit sehr naheliegender Notwendigkeit gerade auf die Betonung der Chronologie hingewiesen. Anstatt also in der Tendenz seines Werkes einen Zwang zur Preisgabe der Chronologie zu fühlen, mußte sie ihn vielmehr wie von selbst zur Beibehaltung und zur deutlichen Hervorhebung derselben führen.

Dies gilt auch voll hinsichtlich des antijüdischen Nebenzweckes des vierten Evangeliums: Die Schuld der Juden und die Unschuld Jesu an derselben tritt gerade dann mit größter Klarheit zutage, wenn schon die erste und vom strengjüdischen Standpunkte aus einwandfreieste Tat Jesu, die des Eifers für den altjüdischen Tempel, den schärfsten Widerstand unter den Wächtern des alttestamentlichen Gottesdienstes fand.

Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt die systematische Betonung der relativen Chronologie bei Johannes ein ganz neues Licht und lernt man auch mit Beiseitelassung der Rücksicht Johannis auf die Synoptiker irgendwie verstehen, warum der Anfang dieses Evangeliums viel mehr als der spätere Teil chronologisch verankert und geradewegs zum Tagebuch geworden ist.

Wie schon erwähnt, läßt sich auch wirklich in keiner Weise eine graduelle Steigerung in der Aussprache Jesu über seine Würde bis zum Abendmahlstage zeigen, und man muß Vezin, Fendt und ihren Gewährsmännern vollkommen Recht geben, wenn sie betonen, das vierte Evangelium würde — hinsichtlich der Gottheit Christi — keine Einbuße erleiden, wenn uns die einzelnen Berichte in völlig durcheinandergerüttelter Umordnung vorliegen würden!

Es ist ganz richtig, wenn die einzelnen Erzählungskreise als scharfgetrennte, in sich schön abgerundete Bilder bezeichnet werden, aus deren jedem der Hauptzweck des Evangelisten mit aller nur wünschenswerter Deutlichkeit zutage tritt.

Eben damit ist aber auch jeder Anlaß genommen, die Erzählungen wegen ihres Inhaltes aus ihrem richtigen zeitgeschichtlichen Rahmen zu reißen: Wenn es nur die Tendenz des Evangelisten in unleugbarer Weise zum Ausdruck bringt, ist von diesem Standpunkte aus jedes dieser Bilder brauchbar, gleichviel ob für den Anfang oder die Mitte oder das Ende.

Es soll damit nicht gesagt sein, daß es nicht gewisse Merkmale gibt, an denen man erkennen kann, daß eine Erzählung ihren Eigentümlichkeiten nach eher in eine spätere als in eine frühere Periode des Lebens Jesu gehören wird. Wir haben oben bezüglich der Brotvermehrung schon eine Probe davon geboten. Aber das ist gewiß, daß die Tendenz des Evangelisten keinen wie immer gearteten Grund für die Behauptung gibt, daß Johannes gleich den Synoptikern aus sachlichen Gesichtspunkten den wirklichen Verlauf des Lebens Jesu zu verlassen gezwungen war; im Gegenteil, seine Tendenz empfahl direkt die Beibehaltung und Betonung der Chronologie.

Tatsächlich nehmen die Zeitangaben im vierten Evangelium gegenüber den Synoptikern eine in die Augen springende Bedeutung ein, — keine geringe Bestätigung unserer vorstehenden Argumentation. Wer die ersten vier Kapitel des Johannes zum erstenmal gelesen hat, der verläßt sie mit dem Gewißheitsgefühle, daß er einen streng zeitlich gruppierenden Erzähler vor sich hat, und in den nachfolgenden Kapiteln findet er nichts, was gegen diese chronologische Abfolge, sondern nur einiges, was gegen die zeitliche Geschlossenheit und Lückenlosigkeit einen Verdacht zu erregen geeignet ist. Es wäre eine unhaltbare Behauptung, daß die Anonymität des Festes 5, 1 daran etwas ändere: das zeitliche Nacheinander ist dort ebenso ausdrücklich ausgesprochen wie sonst, und die Frage, warum Johannes den bestimmten Zeitpunkt nicht genannt hat, läßt eine ganze Reihe befriedigender Möglichkeiten zu. Dasselbe gilt bezüglich der großen Lücken zwischen Kapitel 5 und 6 und 7. Auch bei ihnen allen ist die Abfolge ausdrücklich garantiert.

Sollte jedoch in irgend jemand durch übereilte Schlüsse aus den Lücken der mittleren Partie die anfängliche Gewißheit zeit-

geschichtlicher Verknüpfung wankend geworden sein, so gewähren die vielen genauen Zeitangaben der zweiten Hälfte wieder volle Sicherheit des Urteils. Schon im 6. Kapitel begegnet uns abermals ein Anklang an die Tagebuchform. So z. B. τῇ ἐπαύριον 6, 22; 7, 2 nennt er das Laubhüttenfest, und zwar, wie 7, 1 beweist, ein solches, das auf Ostern 6, 4 nachfolgte. Auch hier finden wir die Neigung zur Tagebuchform: 7, 14 „als das Fest in der Mitte war"; 7, 37 „am letzten Tage des Festes"; 8, 1 „am (andern) Morgen kam er wieder in den Tempel" [1]. Nachdem so Johannes vier Tage vor Beginn, während und am Schluß des Laubhüttenfestes herausgehoben hat, führt er uns nach Ablauf von Tempelweih (10, 22) nach Peräa (10, 40), und wenn er auch die jetzt folgende Lazaruserzählung nicht auf den Tag fixiert, vielleicht weil ihm ein passendes, den Lesern hinlänglich bekanntes Fest fehlte, so behält er doch auch hier die Vorliebe für Tagesaufzählungen bei (11, 6 *δύο ἡμέρας*; 11, 17 *τέσσαρας ἤδη ἡμέρας*) und soviel erfahren wir auch hier, daß dieses Ereignis zwischen Tempelweih und Ostern stattfand, nicht unfern ersterem, da ihn die Juden eben erst (11, 8) zu steinigen versucht hatten, was zu Enkainia geschehen war (10, 39; vgl. 8, 59). Sobald dann dem Evangelisten fixe Termine zu Gebote stehen, beginnt er sofort wieder seine gewohnte Aufzählung: 11, 55 *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα*; 12, 1 *πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα*; 12, 12 *τῇ ἐπαύριον*; 13, 1 *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* (am Tage vor dem Festtage . . .); 18, 28 *ἦν δὲ πρωΐ* (des nächsten Tages); 19, 14 *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη* vgl. 19, 42; 20, 1 *τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων*; 20, 19 *οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων*; 20, 26 *καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτώ* . . . Wie unter solchen Umständen ein vernünftiger Leser wegen der — nicht einmal absolut sicheren — Anonymität des einzigen, übrigens zeitlich genau genug bestimmten Hochfestes 5, 1 auf den Gedanken verfallen kann, daß Johannes „auf chronologische Angaben nicht viel Gewicht lege", wäre schon an sich ein Rätsel. Gar erst angesichts eines solchen Befundes zu handeln, als stünde Johannes mit den chronologiearmen Synoptikern auf einer Stufe, das wäre geradewegs undenkbar, wenn nicht die Sache der Einjahrstheorie zu Verzweiflungsschritten einfach nötigen würde.

---

[1]) Nichts zwingt uns zur Behauptung, die Ehebrecherinepisode sei nicht von Johannes selbst seiner Erzählung einverleibt worden.

Selbst wenn 5, 1 ein unlösbares Problem darstellte, dürfte man doch niemals wegen eines einzigen chronologischen Defektes die wirklich gegebenen, deutlichen zeitgeschichtlichen Angaben ignorieren, ob sie nun in genauen Daten oder nur in einem einfachen *μετὰ ταῦτα* bestehen. Es ist darum eine unverzeihliche Gewalttat, wenn Fendt auf Grund lauter negativer Möglichkeiten die Abfolge von 3, 22. 25; 4, 1. 43 in Zweifel ziehen und 3, 22 an irgendeinen Aufenthalt in Galiläa anschließen möchte.

Es ist ja richtig, daß Johannes einen großen galiläischen Aufenthalt kennt und 6, 1 vom Leser voraussetzt, daß er sich als Ausgangspunkt der Überfahrt sofort Galiläa denkt. Allein dort konnte dies Johannes mit einigem Rechte tun, da er vorher ausdrücklich und sehr solenn erzählt hatte (4, 43 ff.), daß Jesus von jetzt an Galiläa zum bleibenden Wirkungsgebiete gewählt hatte, während der Evangelist in 5, 1 nur von einer — selbstverständlich vorübergehenden — Festwallfahrt geredet hat, die natürlich nicht länger dauert als das Fest selbst. Hier dagegen, in 3, 22, hat er noch nichts gesagt vom Anbruch der galiläischen Tätigkeit, vielmehr denselben in 2, 12 durch *οὐ πολλὰς ἡμέρας* als noch nicht erfolgt bezeichnet. Aber auch abgesehen von dieser Notiz 2, 12 wäre es denn doch sonderbar, wenn man jede Reise als von Galiläa erfolgt denken müßte, bloß deshalb, weil Johannes gleich den Synoptikern von einem galiläischen Aufenthalt weiß.

Was würde auch das für ein Durcheinander abgeben, wenn man wirklich mit Fendt die Reise 3, 22 als in beliebig später Zeit von Galiläa ausgehend, die Rückkehr über Samaria (4, 1 ff.) von dem vorhergehenden und nachfolgenden Kontext losgerissen und die Ankunft in Galiläa (4, 43 ff.) von Rechts wegen zum Osterfeste 2, 13 ff. gehörig denken müßte! Fürwahr, ein sauberer Schriftsteller, dem noch dazu nicht der geringste sachliche Entschuldigungsgrund zuerkannt werden könnte für den angerichteten Wirrwarr, der zu dem reichlich verwerteten *μετὰ ταῦτα* und den vielen Orts- und Zeitangaben in einem grellen Gegensatz stehen würde, so daß man in diesem Falle wahrlich sagen müßte, daß es ein unverständigeres Literaturdenkmal auf der ganzen Welt nicht gibt, sogar dann, wenn jenes *μετὰ ταῦτα* im denkbar schwächsten Sinn zu verstehen wäre.

Denn man mag die zeitliche Bedeutung dieser Verbindungsformel noch so verblassen, so viel bleibt doch sicher, daß es nie zu einer rein örtlichen Bedeutung mit Ausschluß zeitlicher Ab-

folge herabsinken kann. Ja, Fendts Theorie vorausgesetzt, würde die zeitliche Bedeutung nicht etwa bloß zerstört, sondern direkt ins Gegenteil verkehrt. Daß aus einem „nachher“ ein „anderswo“ werden könnte, das, soweit ihm zeitliche Bedeutung zukäme, einem „vorher“ gleichen würde, ist unerträglich.

Daß μετὰ ταῦτα zumeist ohne Partikel δέ erscheint, könnte eine reine Zufälligkeit sein, hat aber eine Analogie in anderen Zeitangaben, wie z. B. in dem τῇ ἐπαύριον, bei dem man ebenso gut ein δέ erwarten dürfte, das aber ebenfalls ohne solches steht z. B. 1, 29; 1, 35; 6, 22. Die ganze Schwierigkeit ist sofort erklärlich durch die Abneigung des Schriftstellers vor adversativer Zeitverbindung; vgl. 1, 40. 41. 42. 43. 45. 48; 2, 12. 13. Johannes pflegt den Zeitangaben nur dann adversative Konjunktionen beizufügen, wenn die folgende Erzählung in einem inhaltlichen Gegensatz zur vorhergehenden steht, wie etwa in 4, 43; 7, 14. Sonst bevorzugt er asyndetische und konsekutive Verbindungen oder wohl auch einfaches καί (freilich nie im Sinne eines δέ oder ἀλλά); vgl. 7, 22; 8, 12. 21; 10, 40; 11, 45; 12, 1. (Siehe oben S. 226 f.)

Wie also niemand sagen wird, daß τῇ ἐπαύριον oder andere Zeitangaben durch den Mangel eines δέ zeitlos werden, so ist es irrig, ob des fehlenden δέ das μετὰ ταῦτα als bedeutungslos zu verdächtigen.

Daß μετὰ ταῦτα gerade bei genaueren Zeitangaben fehlt, ist doch ganz selbstverständlich: Bei Aufzählung von Tagen würde es lästig und schleppend werden und wäre jedenfalls total überflüssig. Dagegen bei minder kleinen Zeitpausen erscheint es so recht an seinem Platz. Daher gebraucht es Johannes verständigerweise dort nicht, wo er in Tagebuchform erzählt; er verwendet es aber regelmäßig, wo ein neues zeitlich weit abliegendes oder nicht in genau zu begrenzenden Zeiträumen folgendes Ereignis zu erzählen ist: 2, 12; 3, 22; 5, 1; 6, 1; 7, 1.

Letzteres Beispiel zeigt übrigens, wie windig es mit der Behauptung steht, μετὰ ταῦτα wolle eine Ortsveränderung, nicht so sehr eine zeitliche Trennung besagen: in 7, 1 ist der Heiland in „Galiläa“, gerade so wie vorher 4, 43 ff. und 6, 1 ff.

Die in 6, 4 „nachhinkende“ Zeitangabe soll ebenfalls ein Wink dafür sein, daß dem Evangelisten an solchen Notizen eigentlich nichts liegt. Wir haben aber ausführlich genug gezeigt, daß 6, 4 just am rechten Platze ist, und wenn wir auch zugeben würden, daß Johannes nicht ein allzu großes Gewicht auf seine Zeitangaben

lege —, soviel Gewicht mißt er ihnen sicher bei, als seine Zeitangaben ihrem Wortlaut nach sagen, und der bedeutet bei *μετὰ ταῦτα* schlechthin „darnach" und nichts anders.

Was soll man nun aber z. B., von den Leugnern der Integrität bzw. Echtheit des Johannesevangeliums ganz abgesehen, davon sagen, wenn Jul. Böhmer [1]) sich den Satz leistet: „Johannes ist gegen Zeit und Ort grundsätzlich vollkommen teilnahmslos"? Kann man wohl eine Wissenschaft ärger bloßstellen als es hier geschieht? Heißt es nicht, alle Logik preisgeben, wenn sich Böhmer zu diesem Machtspruch deshalb berechtigt glaubt, weil „seine chronologischen und geographischen Angaben allermeist wegfallen oder miteinander vertauscht werden könnten, ohne daß der äußere, geschweige denn der innere Zusammenhang im geringsten litte"? Nichts zu sagen von der Übertreibung, die in diesem Satze liegt, beweist gerade umgekehrt die Sorgfalt, mit der Johannes seine inhaltlich oft nicht gerade unentbehrlichen Zeit- und Ortsangaben trotzdem regelmäßig einfügt, daß ihm nicht bloß an dem religiösen Gehalt seiner Erzählungen, sondern auch relativ viel an diesen Notizen selbst gelegen war. Ferner die Möglichkeit, die einzelnen Erzählungskreise ohne sonderlichen Schaden für den Inhalt derselben untereinander zu vertauschen, ist ein deutlicher Wink, daß ihr Anreihungsgrund nicht in der Spekulation, sondern einfach in der geschichtlichen Abfolge zu suchen ist. Johannes erzählt sie so nacheinander, weil sie so aufeinander folgten, nicht, weil er sie gerade so nacheinander braucht!

Auch das ist völlig unberechtigt, wenn Böhmer sich darüber enttäuscht zeigt, daß Johannes *μετὰ ταῦτα* oder *πάλιν* schreibt, „wo man chronologische oder geographische Bestimmtheiten erwartet". Bekanntlich hat der Evangelist seine „chronologischen und geographischen Bestimmtheiten" mit größter Gewissenhaftigkeit seinem *μετὰ ταῦτα* hinzugefügt (vgl. 2, 12 vgl. 13; 3, 22 vgl. 2, 23; 5, 1; 6, 1. 4; 7, 1. 2), ebenso dem *πάλιν* (1. 35; 4, 46 vgl. 43; 8, 12. 21 vgl. 8, 1 bzw. 7, 37).

Ein Erzähler, der jedes Ereignis örtlich ausnahmslos und zeitlich fast ausnahmslos bis ins kleinste, stets aber genügend fixiert; der die Tage zählt und für jedes Ereignis eine ganz bestimmte Gelegenheit nennt, in selteneren Fällen sogar den Sinn seines Berichtes auf solche Angaben aufbaut (vgl. 7, 37; 8, 12), —

---

[1]) Zeitschrift für wissensch. Theologie LII 142

ist der „gegen Orts- und Zeitangaben grundsätzlich vollkommen teilnahmslos“?

Auf einen Einwand muß ich noch zurückkommen, der eine gewisse Berechtigung zu haben scheint, wenn man nicht genauer zusieht. Fendt findet es psychologisch rätselhaft, daß Johannes, der die judäische Wirksamkeit Jesu auffallend bevorzugt, die erste judäische Tätigkeit mit ganz wenigen Worten abtut[1]), obwohl er doch „hier den reichsten Stoff gefunden haben würde“[2]), wenn sie nämlich von Ostern bis Frühjahr, also etwa drei Vierteljahre gedauert hätte. Daraus könne man schließen, daß die Reise durch Samaria (Jo 4) nicht am historisch richtigen Platz ist und somit Johannes nicht chronologisch ordnet.

Im Grunde genommen stehen im Banne dieses Gedankens nicht nur die Vertreter der Einjahrstheorie, sondern auch jene Gelehrten, die — mögen sie sich für zwei oder drei Jahre entscheiden — die Rückreise Jesu von Judäa nach Samaria in den Oktober, November, Dezember verlegen. Sie alle, die gegen jede Arithmetik, besonders der Alten, die „vier Monate vor der Ernte“ vor Februar beginnen lassen, tun das nur, weil auch sie sich unbehaglich fühlen bei der Annahme, daß Jesus nicht weniger als drei Vierteljahre in Judäa wirkte, ohne daß die Synoptiker dafür ein Wort, Johannes aber mehr hätte als den dürftigen Satz: „Darnach kam Jesus samt seinen Jüngern in das judäische Landgebiet und dort hielt er sich auf mit ihnen und taufte“ (3, 22) „und gewann und taufte mehr Jünger als Johannes“ (4, 1. 2).

Insofern man sich durch die Erwägung beirren läßt, daß drei Vierteljahre eine unverhältnismäßig lange Zeit bedeuten für die *'Ιουδαία γῆ*, glaube ich im ersten Teile genug zur Widerlegung gesagt zu haben: Wenn reichlich fünf Vierteljahre nicht zuviel waren für das Halbjudenland Galiläa und je ein schwaches Halbjahr für die Dekapolis und Peräa, wobei für letzteres noch 72 + 12 Hilfsprediger mitwirkten, dann können schwach neun Monate nicht zuviel sein für die eigentliche Heimat der Juden und des Gesetzes und des Messias selbst, auch wenn Jesus hier, wie wir anzunehmen genötigt sind, über die vorbereitende Mission, die Bußpredigt, nicht wesentlich hinausgriff: Hier war er auf sich allein angewiesen, und seine Jünger konnte er noch zu nichts anderm verwenden, als zur

---

1) Auch Belser (Theol. Quartalschrift XCVII [1915] 30) kann sich nicht denken, daß Johannes „eine 9—10monatliche Tätigkeit Jesu mit neun kurzen Versen abmacht“. 2) Ebd. 129f.

Spendung der Taufe, während ihm in Galiläa die Zwölfe und in Peräa auch die Zweiundsiebzig einen Großteil jener Arbeit abnahmen, die er in Judäa ohne solche Beihilfe zu tragen hatte.

Bedenklicher, möchte man fast glauben, steht es um die andere Seite dieser Schwierigkeit: Wie konnte Johannes seinen Lieblingsgegenstand, die judäische Wirksamkeit des Herrn, so ganz bei Seite lassen, da doch während eines Zeitraumes von drei Vierteljahren in Judäa notwendigerweise Aussprachen Jesu mit seinen Gegnern vorgefallen sind, die für den Zweck des Evangelisten so gut taugten, wie jene auf den Festen?

Hier setzt man jedoch gemeinhin als selbstverständlich voraus, was, recht besehen, nicht nur nicht selbstverständlich, sondern geradezu unwahrscheinlich ist. Die Wirksamkeit Jesu im judäischen Landgebiet war, wie schon gezeigt, in keiner Weise parallel zur Wirksamkeit nach dem Bethesdawunder, sondern zu jener Periode der galiläischen Tätigkeit, die sich im Matthäusevangelium ganz klar als eine bloße Bußpredigt vormessianischen Charakters darstellt. Wenn das vierte Evangelium sagt, Jesus habe in Judäa die Tauftätigkeit des Johannes fortgesetzt, nur mit dem Unterschied, daß er mehr Erfolg hatte als dieser und die materielle Taufhandlung durch seine Jünger besorgen ließ (3, 22; 4, 1. 2), so ist das genau dasselbe, wie wenn Matthäus berichtet, Jesus habe in der Zeit der ersten Missionstour durch Galiläa die Lehrtätigkeit des Johannes wieder aufgenommen und wie dieser gepredigt: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist vor der Tür" (Mt 4, 12. 17) [1], — im Gegensatz zu der Zeit nach der definitiven Berufung der Jünger, in deren Begleitung er ganz Galiläa durchzog von Synagoge zu Synagoge und das Reich Gottes ausrief und vor Zuhörern aus allen Landesvierteln und Umgebung „seine neue Lehre mit Vollmacht" zu predigen anhub (Mt 4, 23; 5, 1 ff.; 7, 28. 29; vgl. Mk 1, 27).

Sowie nun Matthäus, dessen eigentliches Lieblingsfeld mehr noch als bei Markus oder gar bei Lukas Galiläa ist, und zwar nahezu ausschließlich, für die vorbereitende Tätigkeit Jesu in Galiläa nur den einen Satz hat: „Er begann zu predigen: Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe" (4, 17), so darf man es doch auch bei Johannes billig nennen, wenn er für die ganz gleichwertige Tätigkeit Jesu in Judäa, die noch dazu in eine frühere Zeit fällt,

[1]) Bekanntlich wird der Inhalt der Jüngerpredigt, die Jesu den Weg bereiten sollte, mit demselben Satze wiedergegeben Mt 10, 7!

auch nicht mehr sagt als: Jesus setzte die Tauftätigkeit des Vorläufers fort, sofern jenes bei Matthäus als ganz in der Ordnung befunden wird. „Messet mit gleichem Maße," darf auch Johannes verlangen.

Es ist nämlich ganz unwahrscheinlich, daß Jesus in dieser allerersten Vorbereitungsperiode mit spezifisch-messianischen Ansprüchen und Aussprüchen hervorgetreten sei; denn sonst hätte ein Evangelist wie Johannes eine solche Wirksamkeit gewiß nicht der des Täufers an die Seite gestellt, wo ihm doch alles daran lag, Jesus von Anfang an über jenen zu erheben.

Man wende nicht ein, daß schon beim ersten Auftreten in Jerusalem ein echt messianisches Wort gefallen ist: Der Landbezirk Judäa ist nicht Jerusalem, und in Bethlehem, Hebron ... gab es für Jesus keinen Tempelfrevel abzustellen und lag somit auch kein Anlaß vor, mit messianischen Ansprüchen seine Tätigkeit zu rechtfertigen. Was er im Landbezirk tat, tat vor ihm schon hinsichtlich der Bußpredigt jeder Prophet und hinsichtlich der Taufe ein Johannes. Solange man diesen gewähren ließ, mußte man wohl oder übel auch seinen Fortsetzer gewähren lassen, und als man bei ersterem ein Ende machte, wußte Jesus so wie so, daß nunmehr seines Bleibens in Judäa nicht mehr sei.

Man hat sich noch viel zu wenig mit der demütigen Art des Auftretens Jesu vertraut gemacht und setzt nur allzu leichtfertig voraus, Jesus habe nichts Eiligeres zu tun gehabt, als recht aufdringlich mit Messiasansprüchen hervorzutreten. Den Moment, wann Jesus absichtlich mit derartigen Ansprüchen ans Licht trat, notiert Johannes genau genug: Es ist die data opera herbeigeführte Sabbatverletzung und deren Rechtfertigung durch die Behauptung der Sohneswürde und Sohnesrechte (Jo 5). Sie war das Signal zum lauten Widerspruch und damit zur feierlichen Behauptung Jesu in seinen Rechten. Bis dahin gab's in Judäa nur einen Zwist (Jo 2, 13 ff.), und diesen hat der Evangelist gewissenhaft notiert, aber auch festgelegt, daß sich Jesus den Jerusalemiten nicht anvertraut = geoffenbart hat.

Man lasse doch den Worten der Evangelisten ihren Sinn, und man wird aufhören, vom Apologeten der Gottheit und Messianität Jesu zu fordern, dafür Beweise zu suchen aus einer Zeit, in der es dafür keine gegeben hat. Dekretieren, daß es während jener Zeit messianische dicta geregnet haben müßte, heißt Geschichte machen auf Grund — verfehlter — Spekulation, statt die Spekulation

abzuleiten aus den wirklich garantierten Fakten. Damit glauben wir vorläufig diese Schwierigkeit genügend erledigt zu haben.

Von allen Argumenten Fendts bleibt somit nur noch die rein subjektive Ansicht übrig, drei oder selbst zwei Jahre seien überflüssig viel Zeit für das auf Schritt und Tritt vom Haß der Juden gehetzte Leben und Wirken Jesu; ein Jahr genüge vollkommen. Die Wahrheit hängt nicht davon ab, innerhalb welcher Zeit in unserer Phantasie die von den Evangelisten berichteten Ereignisse sich abspielen können, sondern davon, wie lange Jesus mitten im rauhen, wechselvollen Leben, im Kampf und Streit mit einem populus durae cervicis auf vierfach verschiedenem Landgebiet und in der Hauptstadt selbst gebraucht hat, um nicht nur die wenigen in concreto aufgezählten Wunder zu wirken und Lehren und Streitreden zu halten, sondern auch das übrige von den Evangelisten in allgemeinen Wendungen angedeutete Wirken zu vollenden. Der Film reproduziert bis in die kleinsten Nuancen in wenigen Minuten ein Ereignis, das in Wirklichkeit Stunden gewährt hat — und die Evangelien sind noch lange keine Films des Lebens Jesu! Es wird selten ein Leben eines hervorragenden Mannes geben, das noch dazu weitschweifigere Erzähler gefunden als etwa die Evangelisten sind, zu dessen Verständnis wir auch nur annähernd soviel Jahre nötig haben als in Wirklichkeit verliefen. Mit wie wenig Jahren würden wir bei einem Goethe, bei einem Augustus, einem Napoleon unser Genüge finden!

„Der Haß macht schnelle Arbeit!“ Ja, das ist wahr, wenn es sich um fertig ausgewachsenen Haß handelt, dem zudem der Gehaßte schön still hält und so die Arbeit leicht macht, was bekanntlich bei Jesus nicht der Fall war, da dieser immer wieder in ein anderes Gebiet auswich. Nun ward aber der Haß gegen Jesus erst fertig, als die ganze vorbereitende Periode des Lebens Jesu, um die es sich hier in erster Linie handelt, nämlich die Wirksamkeit von Ostern an in Judäa und vom Februar an in Galiläa, schon vorüber war. Mit Jo 5, nicht früher, beginnt die Verfolgung Jesu; vorher gab es ein Befremden und gab es Widerspruch (Jo 2), gab es Neid und wachsende, schließlich schlagbereite Eifersucht (Jo 4, 1 f.), aber zum Konflikt und tödlichen Haß kam es erst, sobald Jesus anfing, Ansprüche zu erheben, die ein gewöhnlicher Prophet nicht ohne Lästerung machen durfte. Das geschah aber unzweideutig erst mit dem Sabbatbruch und der Inanspruchnahme der Sohneswürde Jo 5. Von da an, nicht

vorher, heftete sich der Haß an Jesu Ferse und erschienen die „Pharisäer aus Jerusalem“ in Galiläa.

Vorher begnügte sich Jesus damit, als ein zweiter Johannes Buße zu predigen und zur Buße zu taufen, und dagegen konnte man im Ernst nicht mehr einwenden als beim Täufer. Man konnte das anfangs ignorieren, später verhöhnen und bekritteln und dem wachsenden Ansehen des neuen Propheten einen Damm entgegensetzen. Aber die Bußbewegung selbst war im Grunde ganz im Sinne des Pharisäismus, der ja seit jeher alles Nichtpharisäische als ungerecht verachtete und überall Sünde und Verdammnis witterte. Nur insofern diese Bußforderung vor den Schranken des Pharisäismus nicht Halt machen wollte, sondern auch die demütige Einkehr dieses gerechtigkeitsstolzen Klüngels unerbittlich verlangte und zugleich das Ansehen der Partei bedrohte, ward der Krieg unvermeidlich und mußte er förmlich losbrechen, sobald Jesus sich auf eine Höhe stellte, der ein Geschöpf nicht nahen darf: das war nach dem Bethesdawunder.

Daß das jüdische Volk schwer zu behandeln war, darf für diese Zeit nicht als Grund schneller, sondern umgekehrt als Ursache verlangsamter Entwicklung angesehen werden. Je hartnäckiger ein Volk, desto langwieriger die Bekehrungsarbeit, wenn es sich anders um einen ernsthaften Bußprediger handelt und nicht um einen Schwächling, der beim ersten Trutz die Hände sinken läßt. Eben weil Jesus und Johannes ein nackensteifes, sittlich angefressenes Geschlecht vor sich hatten, dessen Aug und Ohr Gott verschlossen hatte ob der moralischen Verkommenheit, eben darum mußten die Bemühungen, es zu bessern, um so längere und härtere Arbeit erfordern, je schlechter es in Wirklichkeit war, und je ernster es Jesu und dem Täufer um das Heil des Volkes zu tun war. Darum sind die immer mehr wachsenden Schwierigkeiten von seiten des Volkes und besonders seiner Führer und ebenso der verzehrende Seeleneifer Jesu zwei gewaltige Faktoren, die eine relativ lange Vorbereitungsperiode mit Notwendigkeit fordern, nicht aber überflüssig machen.

Wenn man aber zweifeln wollte, welche Anschauung a priori richtig ist, so ist doch soviel gewiß, daß für die Wissenschaft nicht ein so ungeklärter Zweifel, sondern nur die klaren Daten der Geschichtsschreiber das Entscheidende sind, und diese entscheiden für ein langsames Tempo des Lebensdramas Jesu.

Rückblick.

Seit Druckbeginn ist mehr als ein Jahr verstrichen. Der Weltkrieg brachte das mit sich. Abgesehen von den Schwierigkeiten, unter denen die Druckerei litt, bedingte die Kriegszensur der an den Herausgeber rückgesandten Korrekturen derartige Verspätungen, daß bei Bogen 2 und 3 von einer Zusendung der 2. Korrektur an mich abgesehen wurde. So blieben einige Versehen stehen, die hier und im Druckfehlerverzeichnis behoben werden sollen. Auch Neuerscheinungen können jetzt kurz berücksichtigt werden, die zur Zeit der Abfassung der betreffenden Abschnitte noch nicht vorlagen.

Überblicken wir den Gang unserer Untersuchungen, so ergibt sich die sichere Erkenntnis, daß der Einjahrstheorie kein einziges stichhaltiges Argument positiver Natur zur Verfügung steht. Nicht einmal das fünfzehnte Jahr des Tiberius kann hier angeführt werden. Denn solange auch nur die Möglichkeit vorhanden ist, die Tiberiusjahre von der Mitregentschaft an zu zählen, bricht diese einzige auf einer Textaussage selbst begründete Stütze in sich zusammen, auch abgesehen davon, daß bisher ein zwingender Beweis für 30 n. Chr. als Todesjahr Jesu nicht erbracht wurde.

Nun aber ist es nicht nur an anderen Regenten erwiesen, daß verschiedene Zählungen ihrer Regierungsjahre vorkamen, sondern auch bezüglich des Tiberius einwandfrei gewiß, daß der Statthalter von Syrien Qu. Caecilius Metellus Creticus Silanus im Jahre 12 n. Chr., und zwar im letzten Viertel desselben eine Münze prägen ließ, auf der er jenes Jahr als erstes Tiberiusjahr bezeichnete[1]).

Es mag ja sein, daß Silanus einen besonderen Grund hatte, jenes Jahr nicht nach Augustus, sondern nach dem Mitregenten zu benennen, weil er wohl schon diesem seine Stellung verdankte, da er erst im Jahre 12 n. Chr. durch Münzen als Statthalter aus-

---

[1]) Vgl. oben S. 68.

gewiesen wird[1]), aber die Tatsache bleibt bestehen, daß ein amtierender Statthalter, wenn auch etwa mit einem Beigeschmack der Augendienerei, die „Kronprinzenära“ offiziell gebrauchen durfte. Rechnete aber der Statthalter damals auf den Münzen nach der Mitregentschaft des Tiberius, so dürfte er wohl auch in den öffentlichen Urkunden wenigstens zeitweilig so gerechnet haben, und man wird es erklärlich finden, daß der Antiochener Lukas dem dort vermutlich wohlbekannten Beamten Theophilus gegenüber die einst angewohnte Zählung beibehielt. Tertullian[2]), Hippolyt und Hieronymus geben uns bisher ungelöste Rätsel auf, wenn wir uns nicht dazu bequemen, bei ihnen die Zählung nach der „Kronprinzenära“ anzunehmen; ihre Angaben sind aber sofort sonnenklar, sobald wir diese zugrundelegen.

Was Sulpicius Severus anbelangt, dessen sonderbare Angabe Chron. II, 27, 5 ich oben S. 76 f. nach dem Beispiele von Fendt mittelst derselben Zeitrechnung zu erklären suchte, so hat unterdessen K. Holl in seiner Ausgabe des Epiphanius[3]), die zur Zeit der Abfassung jenes Kapitels noch nicht vorlag, darauf hingewiesen, daß Epiphanius adv. haer. 20, 2, wo er ebenfalls vom 18. Jahre des „Herodes“ spricht, diesen (= Antipas) für einen Sohn des Archelaus gehalten und mit Agrippa verwechselt habe, wie aus adv. haer. 78, 10, 3 hervorgeht. Dadurch kommt Licht in die dunkle Stelle adv. haer. 20, 2—5, aber auch in die merkwürdige Behauptung des Sulpicius Severus. Nach Epiphanius wurde Christus im 33. Jahre des älteren Herodes geboren und lebte unter diesem vier Jahre, da Herodes (d. Gr.) im 37. Jahre seiner Regierung starb. Dessen Nachfolger Archelaus habe neun Jahre regiert, und das ergebe 13 Lebensjahre Jesu. Dann fährt er fort: „Im 18. Jahre aber des Herodes, der auch Agrippa beigenannt wurde, begann Jesus die Verkündigung.“ Aus der Erwähnung der 13 Lebensjahre Jesu unmittelbar vor dem 18. Jahre des „Agrippa“ scheint nun hervorzugehen, daß Epiphanius dieses 18. Jahr des Herodes „Agrippa“ auf rein rechnungsmäßigem Wege

[1]) Kellner, Jesus von Nazareth 133; Schürer, Geschichte I[3. 4] 327 f.

[2]) Aem. Kroymann hat leider in der Ausgabe des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (der Wiener Akademie) die trefflichen Bemerkungen Oehlers nicht zu würdigen gewußt und (XLVII 309) die Lesart des Cod. M in adv. Marc. 1, 15 trotz aller andern Zeugen in den Text aufgenommen. Wäre Oehler nicht auf halbem Wege stehen geblieben, so würde Kroymann wohl anders entschieden haben.

[3]) Berlin 1915, 229.

gewonnen hat: Vom 13. Jahre Christi bis zu den „etwa 30 Jahren“ desselben ergab sich ihm das ominöse „18. Jahr des Herodes“. Sowie nun Epiphanius hier von Eusebius abhängig ist[1]), so dürfte Sulpicius Severus immerhin nach Eusebius und Epiphanius zu erklären sein.

Wir bedürfen jedoch der fehlerhaften Angaben des Epiphanius und des Sulpicius Severus nicht, um sagen zu können, daß eine Rechnung nach den Mitregentschaftsjahren schon an und für sich leicht denkbar, an anderen Herrschern sicher nachgewiesen und sogar bezüglich des Tiberius selbst auf Münzen und bei Schriftstellern bezeugt ist. Somit kann das 15. Jahr des Tiberius kein Argument bilden für die Einjahrshypothese, zumal der Wortlaut des Textes die Rechnung nach den Jahren der Alleinherrschaft nicht empfiehlt und erst unter Zugrundelegung der „Kronprinzenära“ die Angabe des hl. Lukas von den etwa 30 Jahren Jesu bei der Taufe und die 46 Jahre des Tempelbaues zu ihrem vollen Rechte kommen.

Alles andere, was die Vertreter der Einjahrstheorie bisher vorgebracht haben, besteht in bloßen Schwierigkeiten, die sie an der Mehrjahrsannahme finden, oder in Zweifeln an der Beweiskraft der Textangaben der Evangelien. Bloße Schwierigkeiten aber vermögen schon darum nichts gegen gesicherte Daten, weil die Unkenntnis ihrer Lösung nicht identisch ist mit ihrer Unlösbarkeit. Zudem waren wir in der Lage, ihnen allen befriedigende Erklärungen entgegenzustellen.

Was dagegen die Beweiskraft der in Frage kommenden Schrifttexte anbelangt, so steht sie unerschütterlich fest:

1. Es ist physisch unmöglich, die Ereignisse Jo 2–4 zwischen Ostern und Pfingsten einzuordnen[2]). Wir haben oben (S. 29–33) berechnet, daß für die Bußpredigt Jesu am Jordan in Wahrheit nur vier Tage zu Gebote stünden, wenn die Aufstellungen des Hauptvertreters der Einjahrshypothese richtig wären. Dabei haben wir allerdings die auch in neuester Zeit vorgetragene

---

1) Holl ebd.

2) Die Angabe der Entfernung zwischen Jerusalem und Sychar ist S. 31 zu hoch gegriffen. Der Weg kann auch zu Fuß in $1^1/_2$ Tagen (etwa 13 Stunden) zurückgelegt werden. Da jedoch dort von der Strecke Jordan-Jerusalem ganz abgesehen worden ist, so wird der halbe Tag, der etwa zwischen Jerusalem und Sychar für die Einjahrstheorie gewonnen wird, reichlich zu deren Ungunsten wettgemacht.

Ansicht beibehalten[1]), daß der zweite Osterfesttag durch seinen Sabbatcharakter eine Abreise Jesu ausschließe. In Wahrheit kann aber die Sabbatruhe für den zweiten Osterfesttag aus dem Gesetze nicht abgeleitet werden. Trotzdem bleibt es wohl ausgeschlossen, daß Jesus schon an diesem Tage Jerusalem verlassen und so samt seinen Jüngern einen groben Verstoß gegen die allgemeine, durchwegs vernunftgemäße Sitte begangen habe. Der Jude, der die tagelange Reise nach Jerusalem hinter sich und eine ebenso lange Rückreise vor sich hatte, entwertete diese Opfer nicht durch eine vorschnelle Abreise nach einem einzigen Festtage. Am zweiten Paschatage ward die Erstlingsgarbe feierlich dargebracht und so die beginnende Ernte Gott geweiht. Jesus aber, der für die Vorbereitung auf das Fest eine Woche übrig hatte, sollte ohne Dankfest fortgeeilt sein? Und wozu? Um am Jordan vor der verlassenen „Wüste" zu predigen, während die Bewohner von Judäa nicht bloß den ersten Festtag, sondern die ganze Oktav in Jerusalem feierten? Die Eltern Jesu verbrachten samt den übrigen Festpilgern „die Tage" des Festes in der hl. Stadt (Lk 2, 43). Die Apostel blieben nach Jesu Tod, also zu einer Zeit, in der sie der Vätersitte doch gewiß nicht befangener gegenüberstanden als zu Anfang, über die ganze Osteroktav hinaus in Jerusalem trotz ihrer „Furcht vor den Judäern" (Jo 20, 19. 26), obwohl ihnen der Heiland durch die Frauen die bestimmte Weisung gegeben hatte, sie sollten sich in Galiläa an dem vereinbarten Orte einfinden, da er ihnen dahin vorausgehen werde (Mt 28, 10; Mk 16, 7). Die Emmausjünger verließen freilich schon am zweiten oder dritten Ostertage die Stadt. Aber so gut ihnen infolge des Erkennens Jesu der Rückweg noch am selben Abend möglich war, so gut konnten sie jeden Tag früh morgens nach Jerusalem zurückkehren. Es wird wohl mehr Israeliten gegeben haben, die eine Aufnahme bei einem Gastfreunde in einem Nachbardorfe dem Gedränge Jerusalems vorzogen. Das ist jedenfalls sicher, daß es eine ziemlich geringschätzige Bewertung sowohl des Festes, wie des Tempelgottesdienstes, wie der Landessitte gewesen wäre, wenn Jesus zur Zeit, da er sich im Volke einführen wollte, den ersten irgendwie verfügbaren Augenblick benutzt hätte, dem damals zudem sehr glaubenswilligen Jerusalem (Jo 2, 23) den Rücken zu kehren. Als einen Bußprediger, der den Volksmassen in Jerusalem entläuft,

[1]) Vgl. z. B. F. Pölzl, Kurzgefaßter Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi[2], Graz 1913, 39.

um am Jordan den Fischen zu predigen, vermag ich mir Jesus schwer vorzustellen.

Ist es somit im höchsten Maße wahrscheinlich, daß Jesus bis nach Ablauf der Festoktav in Jerusalem blieb, dann erübrigt buchstäblich kein einziger Tag mehr für die Wirksamkeit Jesu am Jordan, bzw. über das judäische Landgebiet hin.

2. Es ist ganz verfehlt zu behaupten, die 46 Tempelbaujahre führen zum Osterfeste des Jahres 29 n. Chr. Vielmehr hätte die Tempelbehörde zu Ostern 29 sicher sagen dürfen und es daher auch gesagt: 48 Jahre ist am Tempel gebaut worden:

	Juni 735 — Tischri 735		1 Baujahr
	Tischri 735 — Tischri 781		46 Baujahre
	Tischri 781 — 15. Nisan 782 (= 29 n. Chr.)		1 Baujahr
	Juni 735 — 15. Nisan 782 . . .	=	48 Baujahre
Oder:	Juni 735 — 1. Nisan 736		1 Baujahr
	1. Nisan 736 — 1. Nisan 782		46 Baujahre
	1. Nisan 782 — 15. Nisan 782		1 Baujahr
	Juni 735 — 15. Nisan 782 . . .	=	48 Baujahre.

Es ist eben irreführend, zu fragen, wann denn genau 46 Baujahre voll geworden sind! So rechnen wir; aber nicht der Jude zur Zeit Christi. Für diesen war nicht die Zahl 46 das Feststehende wie für uns, sondern die Jahreszeit und das Kalenderjahr des Baubeginnes und die Jahreszeit und das Jahr, da er rechnete. Dabei fragte er nicht, wie viele Jahre seit jenem Baubeginn voll geworden seien, sondern vielmehr: In wie viele Kalenderjahre fiel die bisherige Bauzeit? Genau so, wie Jesus nicht rechnete, wie viele Tage während seiner Grabesruhe verstreichen und voll werden würden, sondern: In wie viele Tage wird meine Grabesruhe hineinreichen? So kam Jesus zur Zahl 3 und die Juden im Jahre 27 zu Ostern zur Zahl 46. Dabei setzen wir mit Homanner und Pfättisch[1]) noch den für uns ungünstigeren Baubeginn, nämlich Juni 19 v. Chr., statt mit Schürer[2]) und anderen Ende 20 oder Anfang 19 voraus.

3. Die Annahme von Sommersaaten, welche Mitte Mai noch vier Monate bis zur Reife brauchten, zur Erklärung von Jo 4, 35 ist absolut unmöglich.

4. Pascha Jo 6, 4 ist durch nichts erschüttert; es ist in jeder Hinsicht einwandfrei, solange man den Versen 6, 1. 2 ihre

1) A. a. O. 81 ff. 2) Geschichte I 3. 4 369.

Stellung und Bedeutung läßt; es ist höchst bezeichnend für den ganzen Erzählungskreis, während Laubhütten dafür gar nichts bietet.

Den Anstoß, den man an der Aussage des hl. Irenäus[1]) genommen hat, sucht neuestens auch M. Meinertz in seiner Abhandlung „Methodisches und Sachliches über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu“ [2]) mit mehr Geschick als alle Vorgänger zu beheben durch die Annahme, daß Irenäus die Feste Jo 5, 1 und 6, 5 trotz allem identifiziert haben müsse. Allein auch seine Beweise sind nicht zwingend, und die Sicherheit und Unbefangenheit, mit der Irenäus diese angebliche Identität beider Feste als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt haben würde, ist auch von Meinertz nicht erklärt worden. Denn wenn auch in jedem Falle hinter dem fraglichen Ostern Jo 5, 1 das gesicherte Ostern Jo 6, 4 steht, so ist das erstens nur richtig für den, der die geschichtliche Abfolge der johanneischen Erzählungszyklen anerkennt, was bei Leuten wie Tatian und den Gnostikern nicht beweisbar ist, und zweitens deutet eben Irenäus diese Reserve für Jo 5 mit keiner Silbe an. Befriedigend wird der Text erst erklärt durch die Voraussetzung eines lapsus memoriae, dergleichen bei Irenäus auch sonst vorkommen. So gibt uns Theod. Zahn[3]) dafür eine Probe, wenn er das Zitat des Heiligen von Apg 22, 7 ff. als im Wortlaute aus Apg 9, 4 f. 15 geformt nachweist. Derselbe Gelehrte unterstützt übrigens meine Annahme rein gedächtnismäßiger Schriftanführung durch Irenäus mit anderen Beispielen, aus denen hervorgeht, daß sich Irenäus überhaupt viel auf sein Gedächtnis verlassen hat, da er „sich nirgendwo mit Textkritik befaßt“ [4]), daß aber sein Gedächtnis nicht immer treu war; denn „es fehlt auch nicht ganz an Irrungen seines Gedächtnisses“ [5]). Die von Zahn[6]) angeführten Beispiele bleiben hinter der von mir angenommenen kleinen Erinnerungsschwäche in nichts zurück.

Was Irenäus sagen will, müssen wir doch aus seinen eigenen Worten herausnehmen, und diese zeigen mit aller Deutlichkeit, daß es ihm wirklich gerade um die Festreisen zu tun war: Das ergibt sich nicht nur aus der ausdrücklichen Aussage „quoties secundum tempus Paschae Dominus . . . ascenderit in Hierusalem“, sondern auch daraus, daß er immer wieder auf das ascendere zurück-

---

1) Adv. haer. II, 22, 3. Siehe oben S. 105 ff.
2) In: BZ XIV (1916) 119 ff.
3) Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas, Leipzig 1916, 232.
4) Ebd. 231. 5) Ebd. 232. 6) Ebd. Anm. 19.

kommt: Et primum quidam ... ascendit ...; et post haec iterum secunda vice ascendit; ... et de Bethania ascendens ... Er beruft sich ferner zur Erläuterung dafür auf die Wallfahrtssitte (secundum quod moris erat ... convenire ..). Ebenso tritt die Festreise wieder in den Vordergrund, wenn er jedesmal die Rückreise eigens hervorhebt: Dehinc iterum subtrahens se ... Et iterum inde secedens! — Solange also der Wortlaut des Schriftstellers das Entscheidende ist, kann man nur sagen, daß es Irenäus um die Reisen zu tun war — und wer seine Gegner in Betracht zieht, muß gestehen, daß er dazu seine sehr guten Gründe hatte.

Jedes einzelne der genannten vier Argumente genügt, die Einjahrstheorie ab absurdum zu führen, denn es ist falsch, mit Bonkamp auf die klaren Zeitangaben der Evangelien deshalb zu verzichten, weil versteckte Winke höchst fragwürdiger Natur im Evangelientexte mehr der Einjahrstheorie entsprechen sollen.

Nur der radikale Umsturz im überlieferten Text vermöchte diese Hypothese zu retten. Allein die Annahme eines Nachtrages in Jo 6 ist unbegründet, ja unerträglich; auch eine Zerstörung der ursprünglichen Ordnung des Johannesmanuskriptes [1]) kann nicht erwiesen, ja nicht einmal als möglich anerkannt werden, und jeder Versuch, die chronologischen Angaben des vierten Evangeliums einem vorherrschenden Pragmatismus zum Opfer zu bringen, muß am chronologischen Charakter des Evangeliums scheitern.

Lassen wir dagegen in der Frage nach der Dauer des öffentlichen Lebens Jesu den Quellen seiner Geschichte ihr Recht und beugen wir unsere Wünsche vor der überlieferten Wahrheit, so ergibt sich uns ein Bild des Lebens Christi, das zwar nicht unseren vorgefaßten Lieblingsvorstellungen entspricht, dafür aber an innerer Wahrheit und Wahrscheinlichkeit gewinnt. Nur dürfen wir nicht vergessen, daß Johannes zwar einen zeitlich geordneten, aber keinen lückenlosen Bericht garantiert. Jene Lücken, die wir so schmerzlich beklagen, würden wohl, wenn ausgefüllt, unsere Neugierde befriedigen, zum theologischen Zweck des Evangeliums aber nichts beitragen. Zumal jene große Lücke, die in der judäischen Wirksamkeit Jesu klafft, würde nur durch Predigten auszufüllen sein, die der Bußpredigt des Täufers nichts Wesentliches hinzufügen könnten.

---

[1]) Vgl. Meinertz in: BZ XIV (1916/7) 238 ff. — Aber wo in aller Welt gäbe es in der Literatur auch nur ein Analogon für eine derartige Konfusion im Originalmanuskripte?

Was aber die unterbliebenen Festwallfahrten Jesu anbelangt, so läßt sich eine Wallfahrtspflicht für die Zeit des außerjudäischen Aufenthaltes überhaupt nicht zweifellos nachweisen. Kein einziger Text des NT spricht positiv für eine volle Gleichheit Galiläas und Judäas hinsichtlich ihrer Stellung zum Gesetz. Dagegen wird eine ganze Anzahl von Tatsachen, die entweder durch die hl. Schriften des NT oder durch jüdische Zeitgenossen und Kenner der damaligen Sitten und Gewohnheiten absolut sichergestellt sind, erst verständlich durch die Annahme, daß man zwar auf Judäa, nicht aber auf die übrigen, weil großenteils mit Heiden durchsetzten Landesviertel die Bestimmungen der Thora unbesehen anzuwenden pflegte. Sogar in den talmudischen Schriften sind noch Reste einer Denkweise erhalten, der es bei Fragen nach dem verpflichtenden Charakter gesetzlicher Bestimmung oder aus dem Gesetz abgeleiteter Observanzen sehr geläufig war, vorerst zu unterscheiden, in welchem Landesteile Palästinas man sich befand, ob in oder außerhalb des eigentlichen Judäa. Demgegenüber wird es ja vielleicht Kennern der rabbinischen Literatur nicht allzu schwer sein, Aussprüche an das Licht zu ziehen, die einer derartigen Unterscheidung nicht das Wort reden. Bei den in diesen Schriften allenthalben aufweisbaren Inkonsequenzen vermögen aber selbst mehrere derartige Stimmen den oben angeführten Aussprüchen ihre Beweiskraft nicht zu nehmen, und zwar umsoweniger, als die spätere Talmudspekulation, von den einstigen wirklichen Verhältnissen Palästinas losgerissen, allzusehr von rein theoretischen Gesichtspunkten ausging und eine Kontrolle oder Rektifizierung durch die tatsächlichen, bestehenden Gewohnheiten und Anschauungen nicht mehr zu fürchten brauchte. So zeigen denn auch jene Entscheidungen, weil am grünen Tisch geschaffen, vielfach die Merkmale ihres in bloßer Düftelei liegenden Ursprunges. Eben darum tragen aber den Tatbestand berücksichtigende Urteile vor jenen den Charakter und das Siegel des höheren Alters an sich und wiegen selbst in geringerer Anzahl jenen gegenüber doppelt. Sowie es ferner allzeit auch unter den jerusalemitischen Rabbinengilden einschneidende Gegensätze gab und doch jede Schule der anderen Duldung gewähren mußte, so dürfen die Handlungen Jesu nicht ausschließlich nach den Anschauungen einer Richtung gemessen werden.

Dazu kommt noch folgendes. Nicht jeder talmudische Casus und nicht jede talmudische Regel nimmt Rücksicht auf alle wirk-

lich vorhanden gewesenen Unterscheidungen. So macht mich Professor Dr. Urb. Holzmeister S. J. (Innsbruck), dem ich für so manchen wertvollen, bei der Korrektur noch verwendeten Wink großen Dank schulde, darauf aufmerksam, daß es in M. Qidd. 1, 9 (Surenhusius III 367) heiße: „Jedes Gebot, das an der Erde haftet (תְּלוּיָה בָאָרֶץ), verbindet nur in Israel; was nicht an der Erde haftet, verbindet im Lande und außer dem Lande, ausgenommen das Gebot von der Vorhaut der Bäume und Kelaim. R. Eliezer: Auch vom neuen Getreide." Diese Regel ist in so vielen Dingen brauchbar und richtig, daß sie nichts verliert durch den Umstand, daß ihr einige wenige Fälle nicht subsummiert werden können; erwähnt sie ja doch selbst gleich zwei bzw. drei Ausnahmen, ein Zeichen, daß ihr eine dritte bzw. vierte auch nicht mehr unverträglich wäre. Die Moralgesetze, die Speisegesetze, rituelle Vorschriften wie etwa die Beschneidung, die Sabbatgesetze usw. können alle in schwerer Menge unter jene Regel untergebracht werden. Daß aber z. B. gerade das Gesetz der drei Festwallfahrten etwa in Spanien unmöglich obligatorisch sein konnte, an das dachte auch R. Eliezer momentan nicht; ebensowenig daran, daß dieses Gesetz dereinst, solange der einschneidende Unterschied zwischen Süd und Nord bestand, selbst innerhalb „des Landes" eine sehr verschiedene Durchführung fand. So wie also die hier erwähnte Regel hinsichtlich ihres zweiten Teiles („was nicht an der Erde haftet . . .") selbst Ausnahmen anerkennt, so kann auch ihr erster Teil („Jedes Gebot, das an der Erde haftet, verbindet nur in Israel") umsoweniger vernünftige Unterscheidungen ausschließen, als ja schon die Form („nur in Israel", also nicht anderswo) hinlänglich andeutet, daß sie nichts sagen will über die Art und Weise ihrer Anwendung auf das Land Israel und seine Viertel, sondern nur die Beschränkung auf „das Land" im Auge habe.

Unsere durch sichere Tatsachen gestützte Hypothese, daß man auch innerhalb des hl. Landes die Thora nicht in allen Punkten gleicherweise anwendete, berührt daher diese Regel überhaupt nicht.

Wie in Qidd. 1, 9 keine Notwendigkeit vorlag, auf die Regeln der Anwendung aller gesetzlichen Bestimmungen und überlieferten Observanzen innerhalb „des Landes" je nach den einzelnen Gebieten desselben näher einzugehen, so dürfen wir auch an anderen Stellen, in denen Unterscheidungen zwischen dem eigentlichen Land der Verheißung und göttlichen Schenkung und anderen Gebieten gemacht werden, nicht befremdet sein, wenn von einer genaueren

Bestimmung der Giltigkeitsgrenzen gewisser Normen innerhalb des hl. Landes selbst keine Rede ist, zumal dort, wo eine Unterscheidung der Landesviertel mit Rücksicht auf den Gegenstand jener Normen keinen Sinn hätte.

Ein Beispiel dafür teilt mir Prof. Holzmeister mit aus Stracks Ausgabe des Mischnatraktates ʿAbôdā Zārā [1]) S. 4 Anm. 28 (zu 1, 8). Dort sagt R. Me'îr: „Man vermietet ihnen (= den Heiden) nicht Häuser im Lande Israel, und es ist nicht nötig zu sagen: Felder [weil sie den Zehnt nicht zahlen]. In Syrien vermietet man ihnen Häuser, aber nicht Felder. Außerhalb des Landes verkauft man [ihnen] Häuser und vermietet man Felder. So [sagt] R. Me'îr. R. Jose sagt: Auch im Lande Israel vermietet man ihnen Häuser und in Syrien verkauft man [ihnen] Häuser und vermietet man Felder und außerhalb des Landes verkauft man diese und jene."

Die Unterscheidung zwischen Syrien und „dem Lande" erklärt Strack [2]) durch Hinweis auf die nach 2 Sm 10, 6ff. von David aus eigener Initiative unterworfenen Gebietsteile Syriens. Da diese nicht auf Gottes Befehl erworben wurden, so gehörten sie nicht eigentlich zu dem von Gott seinem Volke geschenkten Lande und wurden daher als כִּבּוּשׁ יָחִיד (Unterworfenes eines Einzelnen) in vielen Stücken diesem nicht gleichgestellt. Strack verweist dafür auf J. Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch [3]) III 495; II 292. An ersterer Stelle ist obige Erklärung Stracks angegeben, an letzterer wird daraus die Folgerung gezogen, daß man im „Eroberungsgebiet eines Einzelnen" einen Zehnt nicht zu entrichten braucht. Man könnte also hier versucht sein zu glauben, an unserer Stelle werde eine Unterscheidung der Anwendbarkeit gesetzlicher Bestimmungen innerhalb des hl. Landes offenbar abgelehnt, da hier so gewissenhaft zwischen „dem Lande" einerseits und dem Gebiete „außerhalb des Landes" unterschieden und als Mittelgebiet nicht Galiläa, sondern „Syrien" (= das private Eroberungsgebiet Davids) erwähnt wird. Würde es noch eine Unterscheidung gegeben haben, so wäre hier doch wohl davon auch die Rede.

Allein die Sache erklärt sich sehr gut, wenn man auf den besondern Gegenstand jener Verbote Rücksicht nimmt: Beide Rabbi sind darüber einig, daß man „im Lande" einem Heiden kein Haus

---

1) Schriften des Institutum Iudaicum in Berlin, Nr. 5, 2. Aufl., Leipzig 1909. 2) Ebd. 3) Leipzig 1876—1889.

und kein Feld verkauft[1]). Der Grund dafür ist wohl folgender: Vom Eigentum Gottes, das an Israel übertragen worden, durfte man einem Heiden nichts ausliefern. Beide Rabbi verbieten ferner, „im Land“ einem Heiden ein Feld zu „vermieten“. Der Grund ist: Ein Heide entrichtet nicht den im Gesetz geforderten hl. Zehnt. Da dieser Grund bei Häusern wegfällt, so gestattet vernünftigerweise R. Jose das Vermieten derselben selbst „im Lande“, und da „Syrien“ nicht zum „gelobten Land“ gehört, dort sogar den Verkauf derselben, und, weil man vom „Eroberungsgebiet eines Einzelnen“ keinen Zehnt zu zahlen brauchte, darin auch das Vermieten der Felder.

In dieser Angelegenheit hatte es nun gar keinen Sinn, auf eine Unterscheidung der Teile „des Landes“ selbst einzugehen. Denn alle Teile desselben waren von Gott dem Volke Israel geschenkt und durften daher „selbstverständlich“ nicht veräußert werden. Alle Teile desselben waren nur überlassenes Gebiet und man mußte dem Eigentümer, Gott, den Zehnt entrichten. „Syrien“ gehörte nicht mehr dazu, daher brauchte man dort keinen Zehnt zu entrichten und konnte Felder verpachten und Häuser sogar verkaufen (R. Jose) oder doch Häuser vermieten (R. Me'îr). Wollte aber selbst der mildere und konsequentere R. Jose vom Verkauf auch in diesem nicht mehr streng zum gelobten Lande gehörigen Eroberungsgebiete nichts wissen, so war daran bei einem Teil „des Landes“ selbst schon gar nicht mehr zu denken. Nach R. Joses und erst recht nach R. Me'îrs Denkweise über die Zugehörigkeit aller Teile des Landes zum Eigentumsgebiete Israels bzw. Gottes war eine diesbezügliche Unterscheidung rein unmöglich. Diese Betrachtung des unveräußerlichen Charakters des hl. Landes berührt aber in keiner Weise die rein persönliche Wallfahrtspflicht: Diese entspringt nicht dem Umstand, daß „das Land“ Gott gehört, sondern der Verpflichtung jedes einzelnen zum öffentlichen Gottesdienste. Solche Unterscheidungen aber zwischen onera realia und personalia waren den Juden geläufig genug. Man denke nur an die Unterscheidung von „Geboten, die an der Erde haften“ (Qidd. 1, 9)! Nimmt man dazu die erwähnte Inkonsequenz der talmudischen Entscheidungen

---

1) Ein Prachtexemplar einer Entscheidung „vom grünen Tisch“! Die wirklichen Verhältnisse hätten zur Zeit Christi eine solche Norm unannehmbar gemacht! Siehe 1 (3) Kg 9, 10—13.

und die Verschiedenheit der Ansichten beider hier genannten Rabbi, so sieht man sofort, daß eine Richtung, die hinsichtlich persönlicher Verpflichtungen auch innerhalb des „Landes" selbst zu unterscheiden pflegte, ganz und gar im Bereiche der Möglichkeit sogar nach talmudischer Auffassung ist. Denkt man daran, daß nach Bikk. 1, 10[1]) in Peräa, also „im Lande" Erstlinge nicht zu entrichten waren, so kann man sich wohl denken, daß diese Autorität den Casus ʿAbôdā Zārā 1, 8 anders gelöst haben würde wie R. Jose oder R. Me'îr.

Während also die talmudischen Schriften nur einen sehr unsicheren Schluß gestatten, befinden wir uns in den ntl hl. Schriften durchwegs auf einem erstklassig geschichtlichen Boden, auf dem leise Andeutungen mehr Wert besitzen, als bestimmte Aussprüche jener unsoliden Gewährsmänner. Es sei gestattet, auf zwei solche Andeutungen noch etwas einzugehen.

Mt 15, 1 ff. lesen wir in Übereinstimmung mit Mk 7, 1 ff., daß einige Jünger Jesu ohne vorhergehende Handwaschung sich zu Tische setzten, zum großen Ärger der Pharisäer und von Schriftgelehrten aus Jerusalem, die darob den Heiland zur Rede stellten. Wie kommt das, daß sich Jünger Jesu über die „Überlieferungen der Alten", die in diesem Punkte noch dazu allgemeine „jüdische" Volkssitte geworden waren (Mk 7, 3), leichterdings hinwegsetzten? Einen Gebrauch, den man aus religiösen Gründen von klein auf gewohnt war, „vergißt" man nicht, es sei denn, daß man sich geflissentlich darüber hinweggesetzt! Ist das bei den Jüngern Jesu glaublich? Da müßte doch Jesus wiederholt jene Sitte mißbilligt und selbst sich über sie prinzipiell hinweggesetzt haben. Letzteres aber war sicher nicht der Fall; denn nur „etliche Jünger" haben sich damals dieses „Verbrechens" schuldig gemacht, der Heiland aber nicht. Ihm hat man auch bisher — und man befand sich schon am E n d e der gut $^5/_4$jährigen galiläischen Wirksamkeit — nie einen solchen Vorwurf gemacht, und auch später hören wir nichts davon. Daß aber der Heiland gar in seinen U n t e r w e i s u n g e n jene Sitte als nicht verpflichtend hingestellt haben sollte, ist eben darum nicht glaublich; zudem ist die jetzt folgende Belehrung nicht bloß den Pharisäern unerträglich, sondern sogar den Aposteln neu und überraschend (Mt 15, 15 ff.). Somit scheint die „freiheitliche" Handlungsweise jener Jünger nicht Ausfluß eines durch Jesus ab-

---

1) Siehe oben S. 171.

sichtlich herbeigeführten Bruches mit der allgemeinen Volkssitte gewesen zu sein, sondern ein sich Vergessen gegenüber einer Sitte, die noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen war. Freilich die Pharisäer und die jerusalemitischen Rabbi und überhaupt alle „Judäer“ übten sie von jung auf, aber bei jenen galiläischen Jüngern Jesu blieb sie eine erst erworbene, wohl nur bei feierlichen Anlässen, besonders bei vornehmen Festmahlen, die ihrem Meister galten, den „hochheiligen“ Pharisäern zuliebe adoptierte steife Zeremonie, deren sie daher leicht vergessen konnten, als sie etwa bei jener Gelegenheit, sagen wir, aus irgendwelchem Grunde erst zu Tisch kamen, als das Mahl schon im Gange und die zeremoniöse Übung der vornehmen Gäste bereits vorüber war.

Auch das Benehmen des Volkes scheint dafür zu sprechen, daß sich dasselbe durch Jesu Rede nicht etwa in einer ihm heiligen und gemeinüblichen Sitte bedroht sah; denn wir erfahren nichts, daß es sich irgendwie verletzt fühlte, während die Pharisäer sofort Anstoß nahmen (Mt 15, 10 ff.). Ein Affront gegen eine ererbte Vätersitte hätte aber in dem am Hergekommenen zäh hängenden Volk wohl sogleich Widerspruch erregen müssen.

Der nächste Eindruck des Berichtes der beiden ersten Evangelisten ist also der, daß sich Jesus dagegen wehrte, daß sich die Jünger einer in Galiläa landfremden, nur in den Pharisäerkreisen und unter den „Judäern“ üblichen Sitte darum unterwerfen müssen, weil die „Überlieferungen der Alten“ es so wollten. Es war daher für Jesus genug, gezeigt zu haben, daß diese famosen Überlieferungen, weil vielfach mit Gottes Gebot in Widerspruch, einen bindenden Charakter nicht eo ipso besitzen können, daß aber auch speziell die Ängstlichkeit vor einem Stäubchen, das möglicherweise von einem unreinen Gegenstand herrühren konnte, auf einer Verkennung des Ursprunges der verunreinigenden Kraft solcher Gegenstände beruhe; die Materie als solche vermöge den Menschen nicht zu verunreinigen, solange nicht die sündhafte Gesinnung die Verunreinigung begründet (Mt 15, 10 f. 17 ff.). Gegen einen Volksgebrauch sich zu wenden, hatte der Heiland keinen Anlaß; er kämpft nur gegen den verpflichtenden Charakter der „Väterüberlieferungen“.

Dieser Eindruck verdichtet sich sehr, sobald wir uns erinnern, daß sowohl Matthäus wie Markus diesen ganzen Vorfall nicht für genügend verständlich hielten, wenn sie nicht im vorhinein die Erklärung beifügten, die den Pharisäern sekundierenden Schrift-

gelehrten seien jerusalemitische gewesen: *ἀπὸ Ἱεροσολύμων γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι* (Mt 15, 1, vgl. Mk 7, 1). Dabei ist es bezeichnend, daß Markus diese Unterscheidung nicht scharf genug findet, sondern mit Preisgabe der Wortfolge des Matthäus noch deutlicher schreiben zu müssen glaubt: *οἱ φαρισαῖοι καί τινες τῶν γραμματέων ἐλθόντες ἀπὸ Ἱεροσολύμων* (ebd.). Bei Matthäus hätte nämlich jemand meinen können, *ἀπὸ Ἱεροσολύμων* gehöre zu beiden folgenden Hauptworten (Schriftgelehrte und Pharisäer). Diese Möglichkeit benimmt aber Markus durch eine allem Anscheine nach absichtliche Umkehr der Wortfolge und zugleich durch eine kompliziertere Umschreibung der zweiten in Frage kommenden Gruppe der Beschwerdeführer.

Er bezeugt uns damit, 1. daß die Bestimmung „aus Jerusalem" nicht auch zu „Pharisäer", sondern nur zu „Schriftgelehrte" allein gehöre. Würde davon nichts abhängen, würde er kaum so ängstlich genau unterschieden haben! Er bezeugt dann 2., daß zwar alle Pharisäer *(οἱ φαρισαῖοι)*, aber nicht alle Schriftgelehrten, sondern nur eine bestimmte Gruppe derselben *(καί τινες τῶν γραμματέων)* die Beobachtung der Händewaschung forderten. Er betont dann 3., daß diese besondere Gruppe nicht etwa als eine besonders eifrige Abteilung innerhalb der jerusalemitischen Rabbinerschaft zu denken sei, sondern vielmehr, daß die Jerusalemiten den übrigen Rabbi gegenüber eine besondere Gruppe gebildet haben. Es wäre nämlich viel natürlicher gewesen zu schreiben: *τινὲς τῶν γραμματέων ἐλθόντων ἀπὸ Ἱεροσολύμων*, während die Form *ἐλθόντες* nach *γραμματέων* die Absichtlichkeit an der Stirne trägt. Somit bildeten allem Anscheine nach die jerusalemitischen Rabbi unter den Schriftgelehrten eine besondere Spezies, die in der Beobachtung der Händewaschung miteinander und mit den Pharisäern überhaupt übereinstimmten, während sie sich von den übrigen, d. i. außerjudäischen Schriftgelehrten hierin unterschieden, und zwar dergestalt, daß einerseits die Unterlassung der Händewaschung durch jene Jünger und anderseits ihre Forderung durch jene Rabbi nach der Anschauung des Markus gar nicht recht verständlich wäre, wenn man nicht hinzufügte, daß es eben jerusalemitische Gelehrte waren, die in dieser Sache den Pharisäern an Fanatismus nichts nachgaben. Wir wissen ja auch sonst, daß nicht alle Rabbi Pharisäer waren, sondern daß diese ihre Lehrbesonderheiten besaßen. In dem Punkte aber, um den es sich hier handelt, deckte sich nach Markus die Gesinnung der

Pharisäer wenigstens mit der jerusalemitischen Gelehrtenschule vollständig, — im Gegensatz offenbar zur galiläischen Schriftgelehrsamkeit.

Zum selben Resultat führt die Erklärung, die Markus nach Petrus zu diesem Vorfall den Römern zuliebe über den Matthäusbericht hinzufügt: „Die Pharisäer nämlich und alle Judäer“ essen der Väterüberlieferung gemäß nur nach zeremonieller Handwaschung (7, 3). Damit will Markus offenbar verständlich machen, warum sich denn jemand überhaupt an dem Benehmen jener paar Jünger stieß und warum es gerade „die Pharisäer“ und die jerusalemitische Richtung der Schriftgelehrten waren, die sich ärgerten: Bei den Pharisäern ist dies eben ein durch Väterüberlieferungen geheiligter Brauch und ebenso bei den „Judäern“ überhaupt, während andere diese Sitte nicht kannten. Hier deckt sich also *πάντες οἱ Ἰουδαῖοι* mit *τινὲς τῶν γραμματέων ἐλθόντες ἀπὸ Ἱεροσολύμων*: Diese Abart der Rabbi gingen in diesem Punkte mit den Besonderheiten der Pharisäer, weil diese Pharisäersitte zugleich Judäerbrauch überhaupt ist. Wäre er auch Galiläerbrauch und Peräerbrauch gewesen, so hätte die umständliche und gesuchte Unterscheidung des hl. Markus und seine scharfe Umschreibung der Beschwerdeführer keinen guten Sinn, und das Benehmen jener Jesusjünger wäre ziemlich rätselhaft zu nennen.

Somit gewinnt es den Anschein, daß die an das Zusammenleben mit Heiden mehr gewöhnten Nichtjudäer sich zwar gewissenhaft von der Haus- und Tischgenossenschaft mit Heiden fernhielten (vgl. Apg 11, 3. 12) und die gesetzlichen Bestimmungen über die Speisen genau beobachteten (Apg 10, 14), aber im gewöhnlichen Alltagsleben die auf der bloßen Möglichkeit einer unverschuldeten indirekten Berührung mit unreinen Gegenständen beruhende judäische Sitte der Händewaschungen nicht im Gebrauche hatten, es sei denn, daß sie zur Sekte der Pharisäer gehörten. Dafür trugen sie aber auch die volle Verachtung der Judäer, und sie vor allen anderen waren „der Pöbel, der das Gesetz nicht kennt und verflucht ist“ (Jo 7, 49).

Es ist eben wiederum recht bezeichnend, daß in dem Zusammenhang, in dem diese Worte fielen, speziell von Galiläern die Rede ist. Als es nämlich Nikodemus wagte, gegen die formlose Verurteilung Jesu durch die wütenden Synedristen Einsprache zu erheben, mußte er sofort die Antwort hinnehmen „Numquid et tu Galilaeus es“ (7, 52)? Der *ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον*

(7,49) einerseits und *μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ* (7,52) anderseits scheinen sich zu entsprechen. So verstanden verliert dann auch der äußerst rohe Ausdruck „verflucht sind sie“ (7,49) viel von dem Befremdlichen, den er immer an sich trägt, falls er von dem judäischen Volke selbst verstanden werden müßte. Es will einem nicht glaublich erscheinen, daß die Synedristen den *γνήσιος ἐξ αὐτῆς Ἰουδαίας λαός*, wie die Judäer sogar im Munde eines judäischen Pharisäers hießen [1]), das Volk *κ. ε.*, das nach pharisäischer Ansicht ohne weiteres berufen war, ins Messiasreich einzutreten, schlechthin als unter Gottes Fluch stehend bezeichnet haben sollten *(ἐπάρατοί εἰσιν)*. Handelt es sich aber um Galiläer, die Leute im Todesschatten, die dem Gesetz gegenüber sich allerhand Ausnahmen zugute schrieben, so gewinnt der Vorwurf „der Pöbel, der Haufe, der das Gesetz nicht kennt“ eine charakteristische Begründung, die ein „*ἐπάρατοί εἰσιν*“ wenigstens im Munde der über ihren fehlgeschlagenen Verhaftungsversuch wütenden Synedristen immerhin verständlicher machen würde, als der bloße Hinweis auf das Schimpfwort „das Volk der Erde“ (עַם הָאָרֶץ), womit der Rabbinenhochmut die Unwissenheit im Gesetz brandmarkte, das aber mit jenem rohen Fluch in keinem Verhältnis steht.

Hierher gehört auch irgendwie ein Ereignis aus der Kindheitsgeschichte Jesu. Joseph erhielt in Ägypten den Befehl: Vade in terram Israel (Mt 2,20). Prompt gehorcht der Nährvater Jesu: Venit in terram Israel (2,21). Was verstand er aber darunter? Da Archelaus in Judäa Landesfürst war, „fürchtete er dahin zu gehen“ (2,22). Land Israel deckte sich ihm also zunächst mit „Judäa“. Allerdings lag ihm Judäa unmittelbar im Wege, und Bethlehem war wohl auch ihm als die vom Propheten genannte Heimat des Messias bekannt geworden. Aber daß er, der vordem in Nazareth zu Hause gewesen, einer eigenen Offenbarung bedurfte, bevor er es wagte, den Begriff „terra Israel“ auf Galiläa auszudehnen, ist doch wieder allzu charakteristisch, als daß man es bedeutungslos nennen dürfte. Gott gibt keine Offenbarung, wo der gewöhnliche Menschenverstand völlig ausreicht. Bisher hatte der Herr den hl. Joseph nur über schlechthin unüberwindliche Verlegenheiten schwerster Natur durch seine Offenbarungen hinweggehoben. Um aber zu verstehen, daß man auch einem an sich wünschenswerten Wohnorte wegen eminenter Lebensgefahr wenigstens für einige

[1]) **Josephus Flavius**, B. J. II, 3, 1.

Jahre ausweichen müsse oder dürfe, dazu reichte der Verstand des hl. Joseph, der sonst durchwegs als klug überlegender Mann geschildert wird, sicherlich aus. Anders wurde die Sache, wenn sich „terra Israel“ nach dem üblichen Verstande mit dem Bereiche der Lebensgefahr zu decken schien; da war dem treuen Gehorsam des Nährvaters eine besondere Offenbarung kaum mehr entbehrlich.

Ich bin weit entfernt zu meinen, man stehe den erwähnten Texten ratlos gegenüber, wenn man sie nicht unter dem Gesichtspunkt der charakteristischen Differenz zwischen Judäa und Galiläa betrachtet. Hätten wir sie allein und gingen nicht die von mir im Kapitel über die Wallfahrtspflicht besprochenen Texte voraus, so würden wir jene Unterscheidung gewiß nicht erhärten können. Aber erstere vorausgesetzt, fügen sich letztere in besonders harmonischer Weise in das gewonnene Bild ein und sind wiederum ihrerseits geeignet, jene noch lebhafter hervortreten zu lassen. Würde also jemand diese Erklärungen nicht zu billigen vermögen, so würden dadurch die früheren Ausführungen nicht berührt.

Wie unverwischbar bei den Zeitgenossen Christi der Begriff Judäa sich von den übrigen Landesteilen abhob, zeigt sich übrigens auch in dem ausschließlichen Gebrauch von *Ἰουδαία, Ιουδαία γῆ* oder *χώρα* für das Südland. So mannigfach verständlicherweise der Gebrauch des Volksnamens *οἱ Ἰουδαῖοι* geworden war unter dem Gegensatz zu den Nichtisraeliten[1], so bemerkenswert ist es, daß sich im ganzen NT nicht ein einziger Fall nachweisen läßt, daß „Judäa“, „Judäisches Land“ für etwas anderes als das eigentliche Judäa gesetzt wäre. Der Ausdruck kommt 44 mal vor im NT. Davon hat es Matthäus 8 mal, und zwar jedesmal zweifellos vom Südreich: So wird Bethlehem zweimal (2, 1. 5) durch *τῆς Ἰουδαίας* von Bethlehem in Galiläa (Zabulon Jos 19, 15) unterschieden. 2, 22 bezeichnet es das Gebiet des Archelaus und wird wieder Galiläa ausdrücklich gegenübergestellt (2, 22 b). *Ἔρημος τῆς Ἰουδαίας* (3, 1) und *τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας* (19, 1) kann ebenso wie *οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* (24, 16) nur von Kleinjudäa verstanden werden. Über *ἀπὸ Ἰουδαίας* (4, 25) und *πᾶσα ἡ Ἰουδαία* haben wir schon früher gesprochen (S. 246[1]), und es ist sicherlich charakteristisch genug, daß beim Evangelisten der Palästinenserchristen sogar „ganz Judäa“ das südliche Landesviertel allein bezeichnet.

Markus schrieb für Römer und trotzdem wendet er „Judäa“ nur von der Prokuratur an; so zweifellos in 3, 7; 10, 1; 13, 14. In 1, 5 ist es durch Mt 3, 1. 5; 4, 25 sichergestellt.

Von Lukas haben wir hervorgehoben, daß er dort, wo er das ganze hl. Land verstanden wissen will, gewissenhaft *πᾶσα* oder *ὅλη* hinzufügt (S. 281[2]). Auch daraus geht hervor, daß nach seinem Wissen „Judäa“ für sich allein nur die Prokuratur bedeutete. Tatsächlich bezeichnet *Ἰουδαία* in seinem Evan-

---

[1]) Vgl. J. Belser, Einleitung in das Neue Testament[2], Freiburg i. Br. 1905, 289 ff.

gelium an allen Stellen (1, 65; 2, 4; 3, 1; 5, 17; 21, 21) zweifellos nur das Südland. Daher ist es wahrscheinlich, daß es auch dort, wo es im Sinne des ganzen hl. Landes gebraucht sein könnte, nämlich im Titel des Königs Herodes (1, 5), auch nur im Sinne einer denominatio ex parte potiori gefaßt werden kann, wenn man nicht etwa sagen wollte, Lukas habe sich einer ganz besondern Genauigkeit befleißigt, indem er diesen Ausdruck stets in dem streng zeitgeschichtlichen Sinne gebraucht: Zur Zeit des ersten Herodes konnte Judäa das ganze Land bezeichnen, später nicht mehr. — In der Apostelgeschichte ist Judäa wiederum ausnahmslos nur die Prokuratur (8, 1; 11, 1. 29; 15, 1; 21, 10; 28, 21). Auch 2, 9 kann es nur diese bezeichnen wegen des Gegensatzes zu *Γαλιλαῖοι* 2, 7, falls überhaupt *'Ιουδαίαν* hier echt ist[1]).

Ebenso wird bei Johannes das Wort nur von der Prokuratur, und zwar mit Ausnahme von der *'Ιουδαία γῆ* (3, 22) stets im strikten Gegensatz zu den übrigen Landesvierteln angewendet (4, 3. 47. 54; 7, 1. 3; 11, 7).

Auch in der Briefliteratur ist ein Einbeziehen von anderen Gebietsteilen durch nichts zu begründen und die Einschränkung auf Kleinjudäa höchst wahrscheinlich (Röm 15, 31; 2 Kor 1, 16; Gal 1, 22; 1 Thess 2, 14).

Sogar einem Josephus Flavius, der sicher erst schrieb, als es nur mehr ein „Großjudäa" gab, ist *'Ιουδαία* im engsten Sinne geläufig. Im „Jüdischen Krieg" z. B. bringt er das Wort an etwa 45 Stellen. Kohout konstatiert in seinem sorgfältigen Register elf Fälle, in denen es mit Ausschluß der übrigen Viertel gebraucht ist, dagegen nur zwei Fälle, in denen Galiläa eingeschlossen ist (I, 8, 9; I, 10, 3), wobei aber wiederum bezeichnenderweise I, 10, 3 gesagt ist „ganz Judäa", geradeso wie bei Lukas; ebenso in I, 9, 1, wo es wohl auch im weiteren Sinne gebraucht wird. Nur I, 8, 9 bildet somit eine Ausnahme, da das dort erwähnte Tarichaea in Galiläa liegt. In den meisten Fällen legt die sofortige Erwähnung von Jerusalem die Beschränkung auf Kleinjudäa sehr nahe.

All dies verstärkt in uns den Eindruck, daß wir gut tun werden, den Gegensatz von Judäa und den anderen Landesvierteln so tief als möglich zu fassen und die Erklärung dafür nicht in den von fremder Macht aufgezwungenen politischen Grenzen, sondern in dem religiösnationalen Unterschied zu suchen. Perioden nationalen Fanatismus, als die sich die Entstehungszeiten der drei ersten Evangelien und der Apostelgeschichte ausweisen, sind sonst gemeinhin einer solchen strikten Einschränkung des Wortes Vaterland, welchen Namen es auch führen mag, keineswegs günstig, wie gerade unsere Zeit deutlich genug beweist.

Dadurch wird aber die bisher herrschende Voraussetzung, daß das Gesetz in allen seinen Teilen, daß näherhin die Wallfahrtspflicht in ihrer ganzen Strenge auf Galiläa und Peräa mit derselben Rigorosität ausgedehnt wurde wie auf Judäa, zum min-

1) Vgl. Zeitschrift für kath. Theologie XXXIV (1910) 599—607.

desten nicht wahrscheinlicher, es gewinnt vielmehr die Einschränkung einer strikten gesetzlichen Pflicht der Festwallfahrten auf Judäa merklich an Probabilität.

Hätte es aber trotz allem auch in den entferntesten und am meisten von Heiden besetzten Winkeln Palästinas eine unumgängliche Gesetzespflicht zu den Festwallfahrten gegeben, so wußte Jesus das Recht der causae a lege excusantes doch wohl nicht nur anderen zuzusichern, wie wir das von ihm wissen, sondern offenbar auch auf sich selbst und die Seinen anzuwenden, da er „pharisäische“ Ärgernisse wohl zu bedauern, nicht aber als Zwingherren seiner Handlungsweise anzuerkennen gewohnt war — schon um unseretwillen.

Vermag also die Einjahrstheorie nicht neue, aus den Quellen geschöpfte Beweise zu erbringen, so scheidet sie m. E. aus der Zahl ernster wissenschaftlicher Hypothesen aus, und es erübrigt nur mehr die Frage: Genügen für das öffentliche Leben Jesu zwei Jahre, oder erfordern die Angaben der Evangelien einen längeren Zeitraum und welchen? Die Untersuchung dieser Frage wird ein viel erfreulicheres Bild bieten als die gegenwärtige Arbeit, die notgedrungen in weiten Partien zur Polemik wurde [1]). Wir können die uns noch bevorstehende Aufgabe in fast durchweg positiver Form lösen und friedlich untersuchen: Welche chronologischen Stützpunkte bietet uns der evangelische Bericht über die schon gesicherten Daten hinaus? Welchen Zeitraum gewährleisten sie uns für den noch übrigen Teil des Lebens Jesu? Die Antwort auf diese Fragen hoffe ich mit Gottes Hilfe in absehbarer Zeit vorlegen zu können.

U. I. O. G. D.

---

[1]) Wenn mir die Schärfe der Argumentation ab und zu scharfe Ausdrücke abgerungen hat, so bitte ich, betonen zu dürfen, daß ich damit weder die persönliche, subjektive Gewissenhaftigkeit, noch das mir nur allzu oft überlegene Wissen meiner Gegner antasten wollte. Nicht solideres Studium, sondern die glücklichere Stellung auf dem Boden der Wirklichkeit hat meinen Ausführungen einen, wie ich glaube, nennenswerten Vorteil gesichert. Es fällt mir insbesondere schwer, das Hinscheiden meines Hauptgegners Professors Belser verzeichnen zu müssen. Ich hatte dem edlen Forscher nach Wahrheit den Mut zugetraut, der Wissenschaft das Opfer der Preisgabe seiner Lieblingsidee zu bringen, und es wäre mir ein schöner Lohn gewesen, seine Zustimmung zu finden. R. I. P.

Stellenverzeichnis,

angelegt von Joh. Hollnsteiner, Kleriker zu St. Florian.

Altes Testament.

Neues Testament.

Autorenverzeichnis,

angelegt von Stiftskleriker Joh. Hollnsteiner.

Sachregister.

[Mit Ausschluß dessen, was durch die Inhaltsangabe, das Autoren- und besonders das Stellenverzeichnis auffindbar erscheint.]

Druckfehler.

Seite 4 Zeile 10 lies: und sich als dem Auferstandenen.
„ 6 Anm. 2 lies: herrschende.
„ 55 Zeile 3 von unten, lies: *τετράμηνός ἐστιν.*
„ 64 „ 22 lies: *πᾶσαν.*
„ 167 „ 4 von unten lies: מִקֶּרֶב.